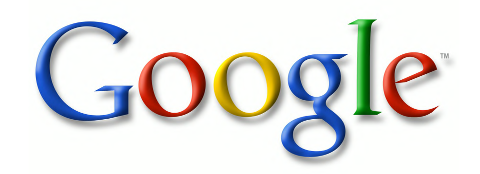





VE RI
TAS





# Die christliche Gnosis

oder

# die christliche Religions-Philosophie

in

ihrer geschichtlichen Entwiklung.

Von

D. Ferdinand Christian Baur,
ordentlichem Professor der evang. Theologie an der Universität
zu Tübingen.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.

1835.

Tübingen, gedrukt bei Hopfer de l'Orme.

dieser Untersuchungen gezogen war, so erhielt mein ursprünglicher Plan diejenige Erweiterung, in welcher er nun in dem zweiten Abschnitt dieser Schrift ausgeführt ist. Die vorliegende Schrift enthält somit auch eine ins Einzelne gehende Darstellung der gnostischen Systeme, nur erwarte man nicht, in ihr eine solche Darstellung auch von denjenigen Systemen zu finden, die nur als eine minder bedeutende Modification einer der verschiedenen Hauptformen anzusehen sind, da die Vollständigkeit, die ich bezwekte, mir nicht zur Aufgabe machen konnte, dem grossen Stamme der gnostischen Systeme nach allen seinen Verzweigungen zu folgen, sondern nur diejenigen Hauptformen der Gnosis, die als wesentliche Momente ihres Begriffs betrachtet werden müssen, von diesem Gesichtspunct aus darzustellen. Auch Anderes, was mit dem Hauptzwek der Schrift nicht in unmittelbarem Zusammenhang stund, habe ich absichtlich übergangen, wie namentlich eine genauere und ins Einzelne gehende Erörterung der so oft besprochenen Frage: ob schon im N. T. die Anfänge der Gnosis wahrzunehmen seyen? eine Frage, über welche ich die Ueberzeugung gewonnen habe, daß sie auf einem ganz andern als dem bisher gewöhnlichen Wege zu beantworten ist. Was sich mir hierüber aus Veranlassung dieser Untersuchungen, als Zugabe zu ihnen, und als Beitrag zur Beantwortung jener Frage überhaupt, ergeben hat, werde ich in einer eigenen, demnächst erscheinenden, kritischen Ab-

handlung über die Pastoralbriefe des Apostels Paulus auszuführen versuchen.

Dagegen habe ich, wie in meiner Darstellung des manichäischen Religionssystems, auch auf die Polemik gegen die Gnostiker, sowohl die kirchliche als die ausserkirchliche, nähere Rüksicht nehmen zu müssen geglaubt. Soll die Gnosis in ihrer ganzen Bedeutung und Wichtigkeit erkannt werden, so genügt es nicht, sie blos als eine einzelne, für sich stehende, Erscheinung zu nehmen. Zu einer Geschichte der Gnosis wird die Darstellung der gnostischen Systeme erst dann, wenn sie der durch sie hervorgerufenen Bewegung so viel möglich in ihrem ganzen Umfange folgt. Ist daher die Gnosis schon innerhalb ihrer eigenen Sphäre nicht als geschichtliche Erscheinung im wahren Sinne aufgefaßt, wenn nicht die einzelnen Systeme, als die nothwendigen sich selbst gegenseitig bedingenden Momente, in welche der Begriff in seiner innern lebendigen Bewegung sich selbst auseinanderlegt, hervortreten, so muß dieselbe Bewegung auch in der weitern Sphäre, auf welche sie sich erstrekt, in der Polemik, die sich gegen die Gnosis erhob, und selbst nur eine Fortsezung der von ihr ursprünglich ausgegangenen Bewegung war, zum Gegenstand der historischen Betrachtung gemacht werden. Diese Polemik, deren nicht geringer Werth an sich schon genauer gewürdigt zu werden verdient, ist auch die nothwendige

Vermittlung, wenn alle jene Fragen, deren Lösung die Gnosis so lange und mit so grossem Ernste beschäftigte, wie doch nicht geläugnet werden kann, ein inneres, für die folgende Zeit bleibendes, und selbst auf die Gegenwart sich erstrekendes Interesse haben sollen. — In dem eben dahin gehörenden Abschnitt über Plotin war es mir sehr erwünscht, die S. 417. genannten Hülfsmittel benüzen zu können, oft genug aber ließen mich die Schwierigkeiten, die dieser noch so wenig bearbeitete, und kritisch wiederhergestellte Schriftsteller darbietet, die von dem berühmten Meister teutscher Philologie zwar längst vollendete, aber von dem Auslande noch immer zurükgehaltene neue oxforder Ausgabe gar sehr vermißen.

Wie von dem Standpunct aus, auf welchen ich mich bei der Bestimmung des Begriffs der Gnosis stellte, mein Gesichtskreis schon auf dem Gebiete der alten Gnosis über die bisher für diese Untersuchungen gezogenen Grenzen hinaus sich erweitern mußte, so ließ mich eben jener Begriff der Gnosis, welcher für mich kein anderer ist, als der Begriff der Religions-Philosophie, den natürlichen Ruhepunct für diese ganze Reihe von Untersuchungen erst in der neuern Religions-Philosophie und auch in dieser erst in der neuesten so bedeutungsvollen Erscheinung derselben finden, so wie mir hinwiederum auch schon für die richtige Auffassung des innern Organismus der gnostischen


VE RI
TAS



# Die christliche Gnosis

oder

## die christliche Religions-Philosophie

in

ihrer geschichtlichen Entwiklung.

---

Von

D. Ferdinand Christian Baur,
ordentlichem Professor der evang. Theologie an der Universität
zu Tübingen.

---

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.

1835.

Tübingen, gedrukt bei Hopfer de l'Orme.

Seite



## Dritter Abschnitt.

Seite

Seite

Seite



## Vierter Abschnitt.

Seite

# Einleitung.

Es gibt kaum einen andern Gegenstand der Kirchengeschichte, welcher vielfacher durchforscht wäre als die merkwürdige Erscheinung, die in den verschiedenen Formen, in welchen sie auf dem Gebiete der ältesten Kirche hervorgetreten ist, und dasselbe nach verschiedenen Richtungen hin in scharfem feindlichem Gegensaz gegen das herrschende Dogma durchschnitten hat, mit dem allgemeinen Namen der Gnosis oder des Gnosticismus bezeichnet wird. Seitdem eine tiefer eindringende und selbstständigere Forschung auf dem weiten Felde der Kirchengeschichte begonnen hat, haben auch Untersuchungen über die Gnostiker, theils über ihre vielverzweigte Familie im Ganzen, theils über einzelne Glieder derselben, niemals mehr geruht, immer auf's neue wurde alles, was Fleiß und Gelehrsamkeit, eine scharfsinnige und geistreiche Combination darbieten konnte, angewandt, um das geheimnißvolle Dunkel, das, wenn auch auf einigen Puncten erhellt, durch sein dämmerndes Licht den Forschungsgeist nur um so mehr reizte, zu durchdringen, und so verschieden auch die Gesichtspuncte waren, von welchen man ausging, das gewonnene Resultat schien doch immer, wenn es auch den Gegenstand nicht erschöpfte, wenigstens ein Beitrag zu seyn, dessen

Werth zur Lösung der Aufgabe im Ganzen nie mehr verloren gehen konnte. Die berühmten Namen eines Massuet, Mosheim, Neander bezeichnen ebensoviele Epochen in der Geschichte der langen Reihe dieser Untersuchungen, bei welchen das leitende Interesse immer dahin zielte, für das Fremdartige und Abnorme, das die ganze Erscheinung zu haben schien, Anknüpfungspuncte zu finden, die ein allgemeineres Verständniß über sie möglich machten, und sie in den gegebenen historischen Zusammenhang der vorchristlichen Geschichte der Religion und Philosophie hineinstellen und aus ihm erklären ließen. In Massuet hatte sich der hergebrachte Abscheu vor dieser Classe von Häretikern, welcher als alte Ueberlieferung aus der Zeit ihrer ersten Bestreiter sich forterbte, wenigstens dahin gemildert, daß man an die Stelle einer verkehrten Richtung des Willens und eines absichtlichen Widerspruchs gegen die christliche Wahrheit, worin den Vätern der alten Kirche die lezte Quelle einer so tiefgehenden Opposition gegen das Christenthum der katholischen Kirche zu liegen schien, eine unselige Verirrung des Verstandes sezte, und die Gnostiker wurden wenigstens als Fanatiker betrachtet, welchen auch andere Zeiten ähnliche Erscheinungen einer wahnsinnigen Schwärmerei zur Seite stellen [1]).

---

1) Massuet schließt seine Untersuchungen über den Gnostiker Valentin Dissert. praeviae S. XLVI. mit den Worten: *Jam, puto, nullus deinceps, nisi, qui veterum omnium auctoritatis jugum audacius excusserit, Valentinianos iis errorum portentis absolvere cogitabit, quibus insimulantur tum ab Irenaeo, teste omni exceptione majori, tum a ceteris Patribus. Immo stupebit cordatus quisque, eo usque temeritatis prorupisse quosdam recentiores, ut testium coaetaneorum oculatorumque auctoritate elevata, eos excusare vanis argutiolis nitantur, quos illi certis rationibus invictisque testimoniis reos esse probant; et, ne desipiant perditi*

Das ausgezeichnete Verdienst, das sich Massuet, als Herausgeber der fünf Bücher des Irenäus **contra haereses** (Paris 1710.), um die historische Erklärung der gnostischen Systeme erwarb, bestand in den genauen und gelehrten Nachweisungen, die er in seinen **Dissertationes praeviae in Irenaei libros, Dissert. I. de haereticis, quos libro primo recenset Irenaeus, eorumque actibus, scriptis et doctrina**, über den Zusammenhang der gnostischen Lehren mit dem Platonismus gab. Je weniger aber aus dieser Quelle allein, und zumal nach dem Gebrauch, welchen Massuet von ihr zu machen wußte, die ganze Erscheinung auf eine befriedigende Weise abgeleitet werden konnte, desto größer mußte noch immer das Uebermaaß des Excentrischen und Abnormen bleiben, das nur auf Rechnung jenes fanatischen Aberwizes kommen konnte. Der nächste Fortschritt konnte daher nur dadurch geschehen, daß der Gesichtskreis, in welchen man sich zur Auffassung und Beurtheilung der Erscheinungen der Gnosis hineinstellte, so viel möglich erweitert und ausgedehnt wurde, um dem producirenden Vermögen, das sich hier kund that, einen um so größern Spielraum zu lassen, ohne doch in den Gebilden desselben, so viel Eigenes sie auch haben mochten, nur das regellose Spiel einer kranken, vom Verstande verlassenen, Phantasie suchen zu müs-

---

*homines, immaniter desipuisse SS. Patres, innuere non verentur. Attendant, quaeso, benigni illi haereticorum interpretes, quot et quanta postremis hisce seculis errorum monstra, stolidaque deliria pepererit in Anglia, Germania, Hollandia, immo paucis abhinc annis in Gallia male sanum Fanaticorum caput; quibus tamen sui non defuerunt asseclae, neque numero pauci, neque ordine et scientia infimi, et jam fidem superare non videbitur, quosdam primorum seculorum homines sic insaniisse, ut enarrant Patres.*

sen. Dieß ist es, was Mosheim [2]) bezweckte, wenn er nicht befriedigt durch die bloße Voraussezung des Platonismus die eigentliche Quelle der gnostischen Systeme nur in der von ihm so genannten orientalischen Philosophie finden zu können glaubte. Schon der Name sollte sogleich die Forderung ausdrücken, daß man sich auf dem Gebiete dieser Forschungen in eine ganz neue und eigenthümliche Sphäre hineinzuversezen, und für die Speculationen, die sich hier darstellen, einen ganz andern Maasstab als den gewöhnlichen unserer occidentalischen Vernunft und Phantasie mitzubringen habe. Es ist jedoch bekannt, wie wenig es Mosheim, so viele Mühe er sich gab, ein System des Orientalismus zu construiren, und so vieles ihm unstreitig die genauere Erforschung des innern Zusammenhanges der gnostischen Systeme zu verdanken hat, jemals gelingen wollte, mit der Idee einer orientalischen Philosophie auf festen historischen Grund und Boden zu kommen. So oft auch Mosheim darauf zurückkam, es wiederholte sich immer nur jenes „Tanzgekreise um den Altar eines unbekannten Gottes, — der ewige in sich kehrende Zirkel der Orientalphilosophie ohne Fuß und Stellung" wie Herder [3]) mit wizigem nicht ganz unverdien-

2) Die Hauptwerke Mosheim's, die hieher gehören, sind: Institutiones historiae christianae majores, saeculum primum. Helmstädt 1739. Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Kezergeschichte 2te Aufl. Helmstädt 1748. De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii. Helmst. 1758.

3) Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts dritter Theil IV. Morgenländische Philosophie. Sämmtliche Werke. Zur Rel. und Theol. Stuttg. und Tüb. 1827. Th. VI. S. 206. 215. Nur fragt sich, welches Recht Herder gerade hatte, seinen Spott über Mosheim zu ergießen, und den geistreichen Mann selbst gegen einen Walch herabzusezen (S. 208). Oder ist denn das Licht so bedeutend, das Herder durch Erklärungen

tem Spotte den Mosheim'schen Orientalismus characterisirte. Jene Idee blieb immer eine unlebendige, der concreten Anschauung ermangelnde Abstraction, wie sich besonders auch darin zeigt, daß sich aus ihr so wenig ein genügender und natürlicher Eintheilungsgrund zur Unterscheidung und Classification der verschiedenen gnostischen Systeme ergeben wollte. Ja selbst von der Massuet'schen Vorstellung einer gnostischen Schwärmerei hatte sich Mosheim noch nicht so losgemacht, daß nicht auch ihm die Gnostiker mitunter wieder wenigstens phantastische, wie mit einem fanatischen Aussaze behaftete Metaphysiker zu seyn schienen [4]). Demungeachtet war in der Mosheim'schen Idee der orientalischen Philosophie die Ahnung eines großartigen äußern und innern Zusammenhanges der gnostischen Systeme ausgesprochen, deren Wahrheit die folgenden Untersuchungen vollkommen bestätigten. [5]). Denn

---

wie folgende gab (S. 200.): „Gnosis war eine Sündfluth alter trüber Weisheit, die von Baktrien bis Arabien und Aegypten hinabrann, überall bei ihrem langen faulen Stillstande Sand und Leim aufgelöst und sich also nach dem Boden jedes Erdstrichs garstig genug gefärbt hatte: da das Leimwasser in christliche Gefässe gefüllt wurde, konnte es überall in Asien und Afrika gleich aussehen? Konnte das Gefäß im Schlamme des Wassers, das noch nicht abgestanden war, etwas ändern? Nun ergibt sich der grosse Haß der Gnostiker gegen die Judenreligion und Moses" u. s. w. „Sie hatten andere und höhere Auctorität! — Ihre Gnosis war Weisheitsquell, die älteste durch hundert Propheten hinabgeerbte Religion der Welt" u. s. w.

4) *Homines puto fuisse non hebetes quidem et prorsus inertes, at nec satis tamen sanos, verbo, Metaphysicos fanatica quadam scabie infectos.* Instit. maj. p. 147.

5) Man vergleiche die theolog. Zeitschrift herausg. von Schleiermacher, de Wette und Lücke 2tes H. Berl. 1820. die Abhandlung von Lücke S. 132. f.: Kritik der bisherigen Untersuchungen über die Gnostiker, bis auf die neuesten Forschun=

welches andere Resultat, als eben dieses, geben die Untersuchungen der gelehrten und scharfsinnigen Forscher, die nach einer langen Zwischenperiode, in welcher man sich nur damit begnügte, mit Walch'schem Fleiß und Verstand die Mosheim'schen Forschungen weiter zu verarbeiten [6]), oder mit Semler'scher Kekheit neben dem alten Vorurtheil einer wahnwizigen Schwärmerei zugleich den noch schlimmern Verdacht eines verschmizten Volksbetruges hinzuwerfen [7]), die Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand zurücklenkten, die Untersuchungen von Neander, [8]) Lewald, [9]) Giese-

gen darüber von Herrn Dr. Neander und Herrn Prof. Lewald. Die Abhandlung, die ein Bruchstück geblieben ist, beschäftigt sich nur mit Mosheim.

6) Chr. M. F. Walch Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien u. s. w. Th. I. 1762. S. 217. f.

7) In der Einleitung zu Baumgarten's Unters. theol. Streitigk. Th. I. 1771. S. 158. „Valentin habe so ein Lehrgebäude ersonnen, das seines geheimen wichtigen Inhalts wegen unter einfältigen fanatischen Leuten viel Aufsehen machen konnte, ob er gleich selbst ohne Zweifel darüber gelacht habe, daß man so leicht die Wirklichkeit solcher Einfälle geglaubt habe." Dagegen fällt Semler auch wieder das Urtheil S. 119.: „In der That kann man sich wohl schwerlich des Urtheils enthalten, daß viele von den sogenannten Kezern dieser Zeit, Gnostiker zumal und Manichäer, ebensolche Theosophen als Böhme, Dippel und dergleichen Verfasser unserer Zeit waren. — Kurz man kann sich an Böhmens Schriften diese gnostische Lehrart, welche Irenäus uns meldet, sehr gut vorstellen lernen, die man sonst viel zu gelehrt und ganz unrecht ansieht." Wie wahr die Vergleichung mit Böhm's Theosophie ist (obgleich in einem andern Sinne, als Semler meinte), wird diese Untersuchung in der Folge zeigen.

8) Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818.

9) Commentatio ad historiam religionum veterum illustrandam pertinens de doctrina gnostica. Heidelberg 1818.

ler,[10]) Matter[11]) u. a.? Alles, was jene Periode auszeichnet, die so vielfach erweiterte Länder- und Völkerkunde, die Eröffnung so vieler neuen Quellen, durch welche der alte Orient sich immer mehr aufschloß, die nun erst mit so großem Erfolg begonnenen Forschungen über Symbolik und Mythologie der alten Völker, der allgemeine Fortschritt der Wissenschaften überhaupt und der historischen Kritik insbesondere, alle diese Momente mußten von selbst zusammenwirken, auch über diesen Theil der alten Kirchengeschichte ein neues Licht zu verbreiten. Dabei schien nun aber der der neuern Zeit eigene kritische Sinn die der Mosheim'schen Richtung gerade entgegengesezte vorzuschreiben. Während Mosheim von dem allgemeinen Standpunct aus, welchen er sich construirte, in das Specielle einzudringen suchte, wandte sich Neander, die allgemeinen Fragen vorerst beinahe ganz umgehend, sogleich unmittelbar zu der Erforschung der innern Genesis und Construction der verschiedenen gnostischen Systeme, und wenn man sich auch jener allgemeinen Fragen nicht entschlagen konnte, so war man doch, um nur Mosheim's vage Unbestimmtheit zu vermeiden, weit eher geneigt, sich in einen enger begrenzten, als einen zu weit gezogenen Gesichtskreis hineinzustellen, wie sich bei den beiden zu gleicher Zeit erschienenen Untersuchungen von Neander und Lewald am auffallendsten darin zeigte, daß die eine (die Neander'-

10) Vorzüglich in der ausführlichen Beurtheilung der beiden zuvor genannten Schriften von Neander und Lewald in der Haller Allgem. Lit. Zeit. 1823. April nr. 104. S. 825. f.

11) Histoire critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siécles de l' ére chrétienne. Ouvrage couronné par l' Académie royale des inscriptions et belles-lettres. 2 Thle. Paris 1828. (Aus dem Französischen übersezt von Chr. H. Dörner. Heilbronn 1833.)

sche) mit derselben Einseitigkeit nur auf den Platonismus Philo's zurückging, mit welcher die andere (die Lewald'sche) die Wurzel der Gnosis nur in dem zoroastrischen Dualismus nachweisen wollte. Hatten die fortgesezten Untersuchungen Neanders [12]) die sichtbare Tendenz, die Einseitigkeit des frühern Standpuncts durch die gleichmäßige Zurükführung der Gnosis auf den alexandrinischen Platonismus und den persischen Dualismus, als die beiden vorherrschenden Elemente, immer mehr auszugleichen, so läßt sich dagegen bei andern auch wieder die Neigung wahrnehmen, den Standpunct, der zu nehmen ist, entweder zu sehr zu beschränken, oder zu sehr in's Weite und Unbestimmte auszudehnen. Ich enthalte mich, um nicht dem Folgenden vorzugreifen, hier in eine weitere Kritik des jezigen Standes der Untersuchungen über die Gnostiker einzugehen, was aber auch schon hier als der nach meiner Ansicht lichteste Punct der Neander'schen Aufklärungen über diesen Gegenstand hervorgehoben zu werden verdient, ist die von Neander zuerst gemachte Eintheilung der Gnostiker in eine doppelte Classe judaisirender und antijüdischer Gnostiker. Hiemit war zuerst ein bestimmter Haltpunct gegeben, um nicht blos Licht und Ordnung in die bunte Mannigfaltigkeit der so vielfach durch einander laufenden gnostischen Systeme zu bringen, sondern auch ihren innern Organismus und das Princip desselben tiefer zu durchschauen. So sehr sich aber hierin der historische Scharfblik Neanders beurkundete, so wenig darf dabei die Halbheit übersehen und verschwiegen werden, bei welcher gleichwohl Neander stehen blieb. Die einfache Betrachtung, daß dieselbe Unterscheidung und Eintheilung, die Neander in Hinsicht des Verhältnisses des

---

12) Allg. Geschichte der christl. Rel. und Kirche I. Bd. 2te Abth. 1826. S. 627. f.

gnostischen Christenthums zum Judenthum machte, auch in Beziehung auf das Heidenthum gelten müsse, ist die nothwendige Ergänzung des Neander'schen Standpuncts, durch welche aber zugleich die ganze Ansicht von der Gnosis überhaupt wesentlich verändert werden muß [13]). Es ist mit Einem Worte der Gesichtspunct der die drei Religionen Heidenthum Judenthum und Christenthum umfassenden Religionsgeschichte, unter welchen die Gnosis gestellt werden muß, und wenn früher das Eigenthümliche und Auffallende derselben nur durch den Begriff der orientalischen Religionsphilosophie gerechtfertigt werden zu können schien, so behaupte ich, es könne seine lezte Rechtfertigung nur im Begriffe der Religionsphilosophie selbst finden, da es zum Wesen der Religionsphilosophie selbst gehört, immer wieder denselben Weg zu betreten, welchen schon die alte Gnosis betreten hat.

---

13) Ich habe diese Ansicht und die darauf beruhende Classification der gnostischen Systeme zuerst in meiner Inaugural-Dissertation: De Gnosticorum christianismo ideali Tüb. 1827. S. 33. f. angedeutet.

sche) mit derselben Einseitigkeit nur auf den Platonismus Philo's zurückging, mit welcher die andere (die Lewald'sche) die Wurzel der Gnosis nur in dem zoroastrischen Dualismus nachweisen wollte. Hatten die fortgesezten Untersuchungen Neanders [12]) die sichtbare Tendenz, die Einseitigkeit des frühern Standpuncts durch die gleichmäsige Zurückführung der Gnosis auf den alexandrinischen Platonismus und den persischen Dualismus, als die beiden vorherrschenden Elemente, immer mehr auszugleichen, so läßt sich dagegen bei andern auch wieder die Neigung wahrnehmen, den Standpunct, der zu nehmen ist, entweder zu sehr zu beschränken, oder zu sehr in's Weite und Unbestimmte auszudehnen. Ich enthalte mich, um nicht dem Folgenden vorzugreifen, hier in eine weitere Kritik des jezigen Standes der Untersuchungen über die Gnostiker einzugehen, was aber auch schon hier als der nach meiner Ansicht lichteste Punct der Neander'schen Aufklärungen über diesen Gegenstand hervorgehoben zu werden verdient, ist die von Neander zuerst gemachte Eintheilung der Gnostiker in eine doppelte Classe judaisirender und antijüdischer Gnostiker. Hiemit war zuerst ein bestimmter Haltpunct gegeben, um nicht blos Licht und Ordnung in die bunte Mannigfaltigkeit der so vielfach durch einander laufenden gnostischen Systeme zu bringen, sondern auch ihren innern Organismus und das Princip desselben tiefer zu durchschauen. So sehr sich aber hierin der historische Scharfblik Neanders beurkundete, so wenig darf dabei die Halbheit übersehen und verschwiegen werden, bei welcher gleichwohl Neander stehen blieb. Die einfache Betrachtung, daß dieselbe Unterscheidung und Eintheilung, die Neander in Hinsicht des Verhältnisses des

---

12) Allg. Geschichte der christl. Rel. und Kirche I. Bd. 2te Abth. 1826. S. 627. f.

gnostischen Christenthums zum Judenthum machte, auch in Beziehung auf das Heidenthum gelten müsse, ist die nothwendige Ergänzung des Neander'schen Standpuncts, durch welche aber zugleich die ganze Ansicht von der Gnosis überhaupt wesentlich verändert werden muß [13]). Es ist mit Einem Worte der Gesichtspunct der die drei Religionen Heidenthum Judenthum und Christenthum umfassenden Religionsgeschichte, unter welchen die Gnosis gestellt werden muß, und wenn früher das Eigenthümliche und Auffallende derselben nur durch den Begriff der orientalischen Religionsphilosophie gerechtfertigt werden zu können schien, so behaupte ich, es könne seine lezte Rechtfertigung nur im Begriffe der Religionsphilosophie selbst finden, da es zum Wesen der Religionsphilosophie selbst gehört, immer wieder denselben Weg zu betreten, welchen schon die alte Gnosis betreten hat.

---

13) Ich habe diese Ansicht und die darauf beruhende Classification der gnostischen Systeme zuerst in meiner Inaugural-Dissertation: De Gnosticorum christianismo ideali Tüb. 1827. S. 33. f. angedeutet.

## Erster Abschnitt.

### Begriff und Ursprung der Gnosis. Eintheilung der Gnosis nach ihren verschiedenen Hauptformen, und Bestimmung derselben im Allgemeinen.

Ueberblickt man die bisherigen Untersuchungen über die Gnosis und die verschiedenen gnostischen Systeme, so ist es in der That nicht leicht, sich einen klaren genetischen Begriff von dem Wesen der Gnosis zu bilden. Man hat es an Mosheim und seinen nächsten Nachfolgern getadelt und unbefriedigend gefunden, daß sie das Wesen der Gnosis nicht besser zu characterisiren wußten, als durch die allgemeine und unbestimmte Idee einer orientalischen Philosophie. Es ist uns nun allerdings bei unsrer jezigen Kenntniß des Orients leicht möglich, die verschiedenen orientalischen Religionssysteme, die auf die Gnosis eingewirkt haben, zn unterscheiden, wenn es sich aber um das Wesen der Gnosis im Ganzen, und einen so viel möglich klaren und bestimmten Begriff derselben handelt, so möchte ich wissen, was denn eigentlich in Folge der neuern Untersuchungen zu der Mosheim'schen Bezeichnung und Begriffsstimmung als das Richtigere und tiefer Begründete hinzugekommen ist, und worin der Vortheil bestehen soll, daß man nun, wie Neander namentlich vorgezogen hat, statt von einer orientalischen Philosophie lieber von einer orientalischen Theosophie spricht? Man ist einstimmig der Meinung, daß die gnostischen Systeme einen vorherrschenden

orientalischen Character an sich tragen, sobald man aber nach einem bestimmteren Merkmal fragt, an welchem derselbe erkannt werden soll, kann nichts angegeben werden, was auf alle gnostischen Systeme so paßt, daß es mit Recht als ein allgemeines und wesentliches Merkmal derselben angesehen werden kann. Soll es die Emanationslehre seyn, worin sich der orientalische Character des Gnosticismus vorzugsweise ausdrückt, so muß sogleich das wichtige Bedenken entstehen, daß gerade derjenige Gnostiker, welchen Neander als den Hauptrepräsentanten einer eigenen Classe der Gnostiker betrachtet, Marcion, die Emanationslehre und die darauf beruhende Aeonenlehre aus seinem System völlig ausgeschlossen hat. Ebensowenig kann man den Dualismus der gnostischen Systeme, den Gegensaz eines guten und bösen Princips, für das gemeinsame orientalische Grundelement des Gnosticismus halten, da nicht alle gnostischen Systeme gleich dualistischer Natur sind, und der einfache Gegensaz zwischen Geist und Materie, in welchem allerdings alle gnostischen Systeme zusammenstimmen, nichts wesentlich Orientalisches in sich begreift. Der Doketismus endlich, an welchen hier noch gedacht werden kann, ist ebenfalls nicht allen gnostischen Systemen gemein, und erscheint auch in denjenigen, in welchen er unläugbar anzunehmen ist, mit sehr verschiedenen Modificationen; es stellt sich in ihm nur eine einzelne mehr untergeordnete Seite des Gnosticismus dar, und wenn derselbe auf eine bestimmte Religionslehre des Orients zurückgeführt werden soll, so findet gerade in Ansehung derjenigen, in welcher er seine lezte Wurzel zu haben scheint, der indischen, am meisten Widerspruch über die Frage statt, wie weit ein Einfluß derselben auf die Entstehung und Gestaltung des Gnosticismus anzunehmen seyn möge. Schon hieraus erhellt, wie wenig die genannte allgemeine Bezeichnung geeignet ist, einen richtigen und bestimmten Begriff von dem

Wesen des Gnosticismus zu geben, wir wollen jedoch die Erklärungen, die die neueren Forscher hierüber gegeben haben, noch etwas näher berücksichtigen.

In der genetischen Entwiklung der vornehmsten gnostischen Systeme hat Neander das größte Gewicht auf Philo gelegt, und ihn der Reihe der Gnostiker als denjenigen vorangestellt, welcher, um die Elemente der Gnosis in der alexandrinischen Religionsphilosophie aufzusuchen, dazu den meisten Stoff gebe. In dieser Beziehung sind es folgende Hauptsäze, auf die sich nach Neander der Zusammenhang zwischen den gnostischen Systemen und der Lehre Philo's zurückführen läßt:

1. In der Unterscheidung, welche Philo zwischen Geist und Buchstaben, oder zwischen gewissen höhern Wahrheiten und der Hülle macht, in welche sie in den Schriften und Religionsanstalten des A. T. eingekleidet sind, liegt der Anfang zu einer Polemik nicht gegen das Judenthum überhaupt, als eine göttliche Stiftung, aber gegen ein Misverständniß desselben durch eine fleischliche Menge.

2. Philo unterscheidet zwischen einem verborgenen, in sich verschlossenen, unbegreiflichen, über jede Bezeichnung und Abbildung erhabenen Wesen der Gottheit, und dessen Offenbarung als dem ersten Uebergangspunct zur Schöpfung, dem Grund aller Lebensentwiklung, womit die Lehre von den göttlichen Kräften, die aus der Gottheit, als dem Urquell alles Lichts, gleich Strahlen ausgehen, in dem engsten Zusammenhange steht.

3. Auch der Geist des Menschen, welcher selbst Bild und Abdruk des himmlischen und ewigen Offenbarers der verborgenen Gottheit, des ewigen Logos, der höchsten Gottesvernunft ist, hat dieselbe Bestimmung, Gott zu offenbaren, und göttliches Leben in sich aufzunehmen und aus sich zu verbreiten.

4. Es gibt einen doppelten Standpunct der Religionserkenntniß, einen Standpunct der Vollkommenen, welchen sich Gott durch sich selbst offenbart, und einen der Unvollkommenen, deren Gemüther Gott durch die ihn repräsentirenden Geister oder Engel erzieht und heilt.

5. Wie nach Philo überhaupt die einzelnen Völker und Menschen in den heiligen Geschichten nur als Symbole und sichtbare Repräsentanten allgemeiner geistiger Formen der Menschheit, gewißer ewiger Charactere erscheinen, so ist das Volk Israel das Symbol der der Betrachtung des Höchsten geweihten Geistes: während die übrigen Völker nur höhere Geister, Engel Gottes, zu ihren Vorstehern haben, ist das jüdische Volk das Geschlecht, welchem Gott unmittelbar vorsteht.

6. Schon bei Philo finden sich aus Veranlassung der Theophanien und Engelserscheinungen des A. T. die Keime der Ansicht, daß sich Gott und höhere Geister den menschlichen Sinnen in scheinbar sinnlichen Formen, die kein reelles Daseyn haben, anschaulich offenbaren.

So wenig zu läugnen ist, daß alle diese Ideen in den Systemen der Gnostiker wiederkehren, und als eine nicht unwesentliche Grundlage des Gnosticismus überhaupt anzusehen sind, so wenig darf auf der andern Seite übersehen werden, daß sie sich bei den Gnostikern in einer sehr verschiedenen Form finden, und schon deswegen für eine umfassendere Erklärung des Wesens des Gnosticismus nicht vollkommen genügen können. Welcher große Schritt von der, die Anhänglichkeit an den Buchstaben verwerfenden, allegorischen Deutung des A. T. bis zu der offenen Polemik, mit welcher so viele Gnostiker dem Judenthum in seinem ganzen Umfange entgegentraten! Welcher große Schritt von der Unterscheidung zwischen dem absoluten Gott und dem seine Offenbarung vermittelnden Logos zu der Idee eines dem höchsten Gott völlig fremden, ihm sogar

feindlich widerstrebenden Demiurgs, welcher nur deswegen mit dem Judengott identificirt wurde, um beide auf die unterste Stufe herabzusezen! Alles, was uns in den Systemen der Gnostiker und der Religionslehre Philos zwar sehr verwandte, aber gleichwohl auch wieder sehr verschiedene Erscheinungen erbliken läßt, widerstreitet auch einer hinlänglich befriedigenden Ableitung der einen Erscheinung aus der andern. Es bleibt hier immer noch ein zu weiter Zwischenraum, über welchen wir nicht hinwegkommen können, ein zu auffallendes Mißverhältniß zwischen Ursache und Wirkung, solange wir nur von dem an und für sich beschränkten philonischen Standpunct aus die so weite Sphäre der gnostischen Systeme und Ideen begreifen wollen. Denn gesezt auch, die Gnosis lasse sich, wie auch von einem andern scharfsinnigen Forscher auf diesem Gebiete behauptet worden ist, vollkommen begreifen, wenn man sie als eine durch das Hinzutreten des Christenthums veranlaßte neue Entwiklung des philonischen Platonismus betrachtet, welcher in Syrien noch durch den persischen Dualismus modificirt worden sey [1]), so müßte doch vor allem das Wesen des philonischen Platonismus ins Reine gebracht und auf einen allgemeinen Gesichtspunct zurükgeführt seyn, um zu dem wahren genetischen Begriff des aus diesem Platonismus durch eine neue Entwiklung hervorgegangenen Gnosticismus zu gelangen. Neander selbst aber hat mit der Hinweisung auf Philo zugleich die Erinnerung verbunden, man habe bei dieser Untersuchung immer noch darauf Rüksicht zu nehmen, daß der Platonismus in Philo's Geiste das Vorherrschende war, und er die vorgefundenen Lehren jüdischer Theologie oft nur als Allegorien platonischer Ideen behandelte, während dagegen

1) S. Gieseler in den theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. 2. H. S. 378.

bei den Gnostikern orientalische Theosophie das Vorherr=schende war, und sie durch diese die platonische Philosophie aufhellen und ihr Mangelhaftes ergänzen, einen höhern Schwung ihr mittheilen wollten, indem sie behaupteten, daß Philo in die Tiefen der Geisterwelt nicht eingedrungen sey. Somit wäre es nur wieder der allgemeine und unbestimmte Begriff der orientalischen Theosophie, auf welchen wir zurükgewiesen werden, um durch ihn zu ergänzen, was uns das bei Philo aufgesuchte Erklärungsprincip an Vollständigkeit noch vermissen läßt. Eben diese orientalische Theosophie ist es, welche Neander in der neuen in der Kirchengeschichte (I, 2. S. 627. f.) gegebenen, in mancher Beziehung umfassendern Darstellung der Gnosis und der gnostischen Systeme in demselben Verhältniß voranstellt, in welchem nun Philo wieder in den Hintergrund zurüktritt. Wir werden an die merkwürdige gährungsvolle Zeit erinnert, aus welcher die gnostischen Systeme hervorgingen, an den lebendigen ungewöhnlichen Ideenverkehr, der zwischen den Völkern des Ostens und Westens stattfand, an die Sehnsucht, mit welcher der durch die hellenische Mythologie, wie durch die Ergebnisse der philosophischen Systeme unter den Hellenen, unbefriedigte Geist alle diese verschiedenen Religions=Elemente mit einander vermischt, und aus denselben die Bruchstüke einer verlorenen Wahrheit wieder zusammenzusezen gesucht habe. Es lassen sich daher in den gnostischen Systemen mit einander verschmolzene Elemente altorientalischer (besonders persischer, aber auch wohl ostindischer) Religionssysteme, jüdischer Theologie, platonischer Philosophie auffinden, gleichwohl aber sey es ein eigenthümliches beseelendes Princip, welches die meisten dieser Zusammensezungen belebe. Nicht nur habe ihnen die Zeit, aus welcher sie hervorgegangen, ein ganz eigenthümliches Gepräge mitgetheilt, den Grundton einer unbefriedigten Sehnsucht, der sie erfülle, sondern

es habe auch diesen Grundton die das eigenthümliche Wesen des Christenthums bildende Idee der Erlösung umgestimmt. Was sich uns aus dieser Schilderung des Characters der gnostischen Systeme ergibt, ist der Begriff eines religiösen mit christlichen Ideen in Verbindung gesezten Synkretismus. Darüber geht auch die von Matter gegebene Characteristik nicht hinaus. Die Gnostiker haben zwar, führt Matter aus, bei ihrem Uebertritt zur christlichen Religion den aufrichtigen Vorsaz gehabt, ihrem früheren Glauben zu entsagen, aber durch den Synkretismus, so zu sagen, gemodelt, und beherrscht durch Gewohnheiten des Geistes und Herzens, die stärker waren, als ihre neue Ueberzeugung, haben sie, anfangs ohne daran zu denken, bald mit einigem Rükhalt, und endlich mit allem Eifer, das Alte und das Neue, Religion und Philosophie, öffentliche Kirchenlehre und geheime Ueberlieferungen vermischt. Die Gnosis sey nichts anders als der Versuch, alle die kosmologischen und theosophischen Speculationen in das Christenthum einzuführen, welche den ansehnlichsten Theil der alten Religionen des Orients gebildet haben, und von den Neuplatonikern auch im Occident angenommen worden seyen, deswegen sey sie aber doch nicht blos eine Copie, eine Art von Mosaik gewesen, denn das hieße den menschlichen Geist sehr wenig kennen, wenn man seine Arbeiten mit dem eines gemeinen Mechanismus vergleichen wollte, und die Gnosis könne man nicht unrichtiger beurtheilen, als wenn man sie, wie nur zu lange geschehen sey, aus diesem Gesichtspunct betrachte. Der Gnosticismus sey vielleicht das originellste unter allen Systemen, welche das Alterthum hervorgebracht habe, wenigstens sey er das reichste von allen. Was eigentlich seinen Geist ausmache, d. h. das Vorherrschende in seinen Ideen, unterscheide sich von jeder andern Lehre gerade deswegen, weil er einem ganz eigenthümlichen Bedürfnisse seine Entstehung verdanke. Er

verdanke sie nemlich einem ungezügelten Streben des Geistes, endlich einmal die Schranken der sinnlichen Welt zu durchbrechen. Der alte Mysticismus Asiens habe ohne Zweifel eine ganz analoge Richtung gehabt, allein er habe nur Mythologie in's Daseyn gerufen. Die Gnosis dagegen, indem sie höchstens einige Ideen aufgenommen, welche die Hauptgrundlage der alten Mythologien bildeten, habe zugleich alle ihre Formen und alle ihre Traditionen verworfen. Indem sie einerseits alles Antiphilosophische der Mythologie und andererseits alles Antidogmatische der Philosophie vermieden, habe sie einige der stärksten Glaubenslehren des Christenthums genommen, und in fünf bis sechs Hauptartikeln ein System oder vielmehr Systeme geschaffen, welche über das Ganze dessen, was der menschliche Geist zu umfassen vermag, sich verbreitend, eine Reihe von Dogmen darbieten, deren Verkettung im höchsten Grade merkwürdig sey [15]). — Orientalische Theosophie, Synkretismus, ungezügeltes Streben des Geistes, diese und ähnliche Bezeichnungen des Wesens der Gnosis sind offenbar sehr allgemeine und schwankende Merkmale, die uns noch keinen klaren und befriedigenden Begriff geben können, und zum Theil mit Bestimmungen in Verbindung gesezt sind, die nicht einmal unter sich recht zusammenzustimmen scheinen. Ist die Gnosis nur eine Mischung der kosmologischen und theosophischen Speculationen der alten Religionen des Orients, wie kann sie zugleich das originellste aller Systeme des Alterthums genannt werden, und wenn diese Origi-

---

15) Hist. crit. du Gnost. T. I. p. 12. f. Vgl. T. II. p. 191.: *Nous ne saurions trop le répéter, les gnostiques ne sont ni des theologiens, ni des moralistes, ni des philosophes, leur ambition est plus élevée: ils sont theosophes dans le sens le plus exclusif, que l' on puisse donner à cette expression.*

nalität in das ungezügelte Streben des Geistes gesezt wird, die Schranken der sinnlichen Welt zu durchbrechen, kann dieselbe Originalität nicht auch schon den alten Religionen des Orients selbst, aus welchen die Gnosis ihren Inhalt genommen haben soll, zugeschrieben werden? Welchen Begriff sollen wir uns von dem Wesen der Gnosis bilden, wenn sie zwar auf der einen Seite die größte Verwandtschaft mit dem alten mythischen Mysticismus Asiens gehabt, auf der andern aber alle Formen und Traditionen desselben verworfen haben soll? Ausserdem muß aber auch hier wieder daran erinnert werden, daß alle diese Bestimmungen gerade auf eines der merkwürdigern gnostischen Systeme, entweder gar nicht, oder doch wenigstens nur sehr unvollkommen passen. Das marcionitische System sezte sich in ein so negatives Verhältniß zu allem Vorchristlichen, daß es ebendeswegen auch weder die orientalische Theosophie noch den synkretistischen Character mit den übrigen gnostischen Systemen theilt, und von dem ungezügelten Streben, die Schranken der sinnlichen Welt zu durchbrechen, in jedem Falle weit freier geblieben ist. Bestimmungen aber, die uns das Wesen des Gnosticismus überhaupt klar machen sollen, müssen alle Hauptsysteme desselben umfassen, und je eigenthümlicher und merkwürdiger eines derselben ist, desto weniger darf gerade ein solches für die Bestimmung des allgemeinen Begriffs unbeachtet bleiben.

Unter allen Eigenthümlichkeiten, die sich uns an der Gnosis darstellen, tritt wohl keine andere klarer hervor, und keine andere sehen wir schon bei dem ersten Blick tiefer in das Wesen derselben eingreifen, als die Beziehung, die sie auf die Religion hat. Die Religion ist das eigentliche Object, mit welchem sie es zu thun hat, aber zunächst nicht die Religion ihrer abstracten Idee nach, sondern in den concreten Gestalten und den positiven For-

men, in welchen sie sich zur Zeit der Erscheinung des Christenthums historisch objectivirt hatte. Das Heidenthum, Judenthum und Christenthum sind die integrirenden Elemente, die den materiellen Inhalt der Gnosis in allen ihren Hauptformen ausmachen, und so negativ und schroff auch das Verhältniß seyn mag, in das sich einzelne gnostische Systeme zu der einen oder andern Religionsform sezten, die Aufgabe, um die es sich handelt, ist doch immer, das Verhältniß, in welchem die genannten drei Religionsformen ihrem Character und innern Werth nach zu einander stehen, zu bestimmen, um auf diesem Wege erst, durch eine kritisch vergleichende Betrachtung, zu dem wahren Begriff der Religion zu gelangen. Wenn daher, wie so oft geschieht, das Wesen der Gnosis in die philosophische oder theologische Speculation gesezt wird, so ist diese Bestimmung sogleich dahin zu berichtigen, daß nicht das Speculative an und für sich, in der Weise, wie sich die Philosophie mit demselben beschäftigt, als Gegenstand der Gnosis angesehen werden darf, sondern nur sofern es durch den Inhalt der positiven Religionen, an welche sie sich hält, gegeben ist. Von diesem Gesichtspunct aus läßt sich auch leicht die Richtigkeit der schon bei den Alten sich findenden und nach ihrem Vorgange auch von den Neuern vielfach wiederholten Behauptung beurtheilen, die eigentliche Aufgabe, deren Lösung die Gnosis versucht habe, sey die Frage über den Ursprung des Bösen gewesen [16].

16) Tertullian De praescr. haerct. c. 7.: *Eaedem materiae apud haereticos et philosophos volutantur, iidem retractatus implicantur: unde malum et quare?* Adv. Marc. l. 2.: (*Marcion*) *languens* (*quod et nunc multi et maxime haeretici*) *circa mali quaestionem: unde malum?* Eusebius H. E. V, 27.: *Πολυθρήλλητον παρὰ τοῖς αἱρεσιώταις ζήτημα τὸ πόθεν ἡ κακία*; Epiphanius sagt Haer. XXIV. 6. von der Secte des Basilides: *Ἔσχε δὲ ἡ ἀρχὴ τῆς κα-*

Es ist wahr, der Inhalt der gnostischen Systeme läßt sich größtentheils auf jene Frage zurückführen. Da die Gnostiker das Böse nicht blos im moralischen, sondern ganz besonders im metaphysischen Sinne nahmen, so daß das Böse das Endliche, das vom Absoluten Verschiedene und Getrennte ist, so schließt jene Frage nichts anders in sich, als das große Problem, wie das Endliche aus dem Absoluten, die Welt aus Gott hervorgeht, und da der Abfall vom Absoluten nicht ohne eine einstige Rükkehr und Wiederaufnahme in das ursprüngliche Princip des Seyns gedacht werden kann, so umfaßt jene Eine Frage die beiden Seiten der Sphäre, innerhalb welcher sich alle gnostischen Systeme, einen größern oder kleinern Kreis beschreibend, bewegen. Wäre es aber vorzugsweise nur diese Frage, deren versuchte Lösung die gnostischen Systeme hervorgerufen hätte, so würde sich der Character, welchen sie an sich tragen, nicht befriedigend erklären lassen. Sie müßten, wie die Frage selbst, mit welcher sie sich beschäftigen, eine rein philosophische ist, weit mehr in der Gestalt philosophischer Systeme erscheinen, und man könnte daher nicht recht begreifen, warum sie sich für jenen Zweck in ein so genaues Verhältniß zu den positiven historisch gegebenen Religionen gesezt haben. Eine Auctorität für die Beantwortung einer solchen Frage können diese doch nur in dem Falle seyn, wenn sie von einem allgemeineren Gesichtspunct aus als die nothwendige Vermittlung dessen betrachtet werden, was in der Philosophie und Religion als Wahrheit erkannt werden soll.

---

κῆς προφάσεως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζητεῖν καὶ λέγειν, πόθεν τὸ κακόν; πᾶς δὲ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ πραγματείας δειχθήσεται, ὁποῖός ἐστιν. Ἔμπορος γοῦν οὗτος κακῶν ὁ τοῦ κακοῦ ἐργάτης, καὶ οὐχὶ ἀγαθῶν, ὡς καὶ ἡ γραφὴ εἶπεν· ὅτι ζητοῦντας κακὰ, καταλήψεται κακά. (Eccles. 7, 1.)

Wenn nun nach dem so eben Bemerkten die drei Religionsformen, die in der Zeit, in welcher der Gnosticismus hervortrat, in gegenseitige Berührung kamen, die Elemente sind, die die gegebene Grundlage und den materiellen Inhalt der Gnosis ausmachen, so daß wir sie in diesem Sinne aus dem Gesichtspuncte der Religionsgeschichte zu betrachten haben, so ist dieß nur die eine Seite ihres Wesens, mit welcher sogleich eine andere wesentlich zu ihr gehörende verbunden werden muß. Religionsgeschichte ist nemlich die Gnosis nur sofern sie zugleich Religionsphilosophie ist, und die eigenthümliche Art und Weise, wie sich diese beiden Elemente und Richtungen, das Historische und Philosophische, gegenseitig durchdrungen und zu Einem Ganzen verbunden haben, gibt uns auch den eigentlichen Begriff ihres Wesens. Jedes gnostische System enthält heidnische, jüdische und christliche Elemente, aber sie erscheinen uns zugleich in jedem derselben in ein eigenthümliches Verhältniß zu einander gesezt, so daß durch die Stellung, die ihnen in der Ordnung des Ganzen gegeben ist, der Character der Religionsform, welcher sie angehören, bestimmt wird. Ueber die blos historische Betrachtung stellt sich die philosophische, reflectirende, die in den historisch gegebenen Religionen zusammengehörige Theile eines organischen Ganzen erblikt, in welchem eine und dieselbe lebendige Idee in ihrer concreten Gestaltung durch eine Reihe von Formen und Stufen der Entwiklung sich fortbewegt. Alle Religionen sind in der Idee der Religion Eins, sie verhalten sich zu ihr, wie sich die Erscheinung und Form zum Wesen, das Concrete zum Abstracten, das Vermittelnde zum Unmittelbaren verhält: die ganze Religionsgeschichte ist nichts anders, als der lebendige, sich selbst entfaltende und fortbewegende, und eben dadurch sich selbst realisirende Begriff der Religion, oder das religiöse Wissen wird erst dadurch ein ab-

solutes, ein Wissen um die absolute Religion, daß es sich auch seiner Vermittlung bewußt ist. Dieß ist der Gesichtspunct, aus welchem die Gnosis die historisch gegebenen Religionen in ihrem Verhältniß zu einander betrachtet, aber es fällt ihr zugleich die Idee der Religion mit demjenigen, was sie zu ihrem wesentlichen und nothwendigen Inhalt hat, mit der Idee der Gottheit, in Eine Einheit zusammen. Daher ist ihr die Religionsgeschichte nicht blos die Geschichte der göttlichen Offenbarungen, sondern diese Offenbarungen sind zugleich der Entwiklungsproceß, in welchem das ewige Wesen der Gottheit selbst aus sich herausgeht, sich in einer endlichen Welt manifestirt und sich mit sich selbst entzweit, um durch diese Manifestation und Selbstentzweiung zur ewigen Einheit mit sich selbst zurükzukehren. Hieraus ist der strenge Gegensaz zu erklären, der sich in allen gnostischen Systemen zwischen dem absoluten und dem sich selbst offenbarenden Gott findet. Je reicher die Lebensentfaltung ist, in welcher die Gottheit sich manifestirt, je mannigfaltiger die Reihe der göttlichen Kräfte, in welche das ewig Eine auseinandergeht, desto größer ist auch das Bestreben, die Idee des Absoluten in ihrer reinen Abstractheit festzuhalten, und die Gnostiker können nicht Ausdrücke genug finden, um das in sich verschlossene und verborgene, das namenlose und unnennbare, das über jede Vorstellung und Beschreibung schlechthin erhabene Wesen der Gottheit zu bezeichnen. Soll aber die Gottheit aus sich selbst herauszugehen bestimmt werden, so muß auch eine sie bestimmende Ursache gedacht werden können. Diese Ursache ist die Materie, und der Gegensaz zwischen Geist und Materie ist es daher, wodurch die göttliche Selbstoffenbarung in ihren verschiedenen Momenten bedingt und bestimmt ist. Die ganze göttliche Offenbarung und Weltentwiklung wird zu einem Kampfe zweier entgegengesezter Principien, in welchem es die höchste Aufgabe

der Gottheit oder des absoluten Geistes ist, den durch die Materie gesezten Gegensaz zu überwinden und aufzuheben. Die Materie kann zwar in einem verschiedenen Verhältniß zu Gott stehen, sie wird entweder ausser Gott als ein ihm gleich ewiges Princip gedacht, oder in das göttliche Wesen selbst gesezt, oder sie ist nichts wirklich Substanzielles, sondern nur das Princip des Negativen, das sobald die Gottheit sich offenbart, und der Gegensaz des Unendlichen und Endlichen entsteht, von der endlichen Welt, in welcher die Gottheit sich offenbart, als das die Vollkommenheit des göttlichen Wesens beschränkende und begrenzende nicht getrennt werden kann. Aber auch selbst in diesem Falle, wenn der Begriff der Materie nur auf dieses Minimum reducirt ist, bleibt der Gegensaz zwischen Geist und Materie an sich völlig derselbe. Wie Gott, wenn die Materie als selbstständiges Princip ihm gegenübergedacht wird, sich nur in einem Kampfe offenbaren kann, durch welchen sein absolutes Wesen beschränkt und der Endlichkeit unterworfen wird, so bleibt, wenn auch die Materie nicht als selbstständiges Princip Gott gegenübersteht, in Gott doch immer der nicht weiter erklärbare Hang, aus sich herauszugehen, und sich in einer Welt zu offenbaren, in welcher die Vollkommenheit des göttlichen Wesens sich nur als eine beschränkte und endliche darstellen kann. Dieselbe höhere Nothwendigkeit, die die Materie Gott gegenüberstellt, waltet auch darin, daß er dem innern Drange seines Wesens nicht wiederstehen kann, sich in einer Welt zu offenbaren, die nur eine materielle seyn kann. Hat aber auf diese Weise in der Schöpfung der Welt die Materie, wie sie auch gedacht werden mag, gleichsam Gewalt über Gott, als ein die Absolutheit des göttlichen Wesens negirendes Princip, so ist dieß doch immer nur eine Negation, die selbst wieder negirt und aufgehoben werden muß, und dem Moment der Weltschö-

pfung, durch welche Gott sich selbst endlich macht, steht gegenüber das Moment der Erlösung und der Rükkehr des Endlichen zu Gott. Der in die Materie dahin gegebene und von ihr gefangen genommene Geist muß aus ihrer Gewalt wieder befreit und erlöst werden, die göttliche Selbstoffenbarung kehrt dahin wieder zurük, wovon sie ausgegangen ist, darum ist aber doch das Ende dem Anfang nicht vollkommen gleich, sondern, indem der Geist sich der ihn bewältigenden Macht der Materie wieder erwehrt, sich aus ihr in sich selbst gesammelt und zurükgezogen hat, ist er nun erst seiner Unabhängigkeit von der Materie, seiner absoluten Macht, sich wahrhaft bewußt. Selbst wenn die Materie wieder als selbstständiges Princip dem Geiste gegenübersteht, beide Principien ihren alten Stand wieder einnehmen (die gnostische ἀποκατάστασις), ist es nicht mehr dasselbe Verhältniß, sondern das Resultat des Kampfes ist eben das durch ihn gewonnene Bewußtseyn ihres wahren Verhältnißes. Dieß sind die Hauptmomente der Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens und der Weltentwiklung, durch welche sich alle gnostische Systeme bei aller ihrer Variation hindurchbewegen.

So betrachtet erscheint die Gnosis erst in der hohen Bedeutung, die beinahe immer in ihr anerkannt werden mußte, wenn man auch keinen klaren Begriff ihres eigenthümlichen Wesens sich bilden konnte. Es ist der merkwürdige Versuch, Natur und Geschichte, den ganzen Weltlauf mit allem, was er in sich begreift, als die Reihe der Momente, in welchen der absolute Geist sich selbst objectivirt und mit sich selbst vermittelt, aufzufassen, um so merkwürdiger, da die Gnosis in diesem Sinne in der ganzen Geschichte der philosophischen und theologischen Speculation nichts Verwandteres und Analogeres hat, als die neueste Religionsphilosophie.

In Ansehung der beiden Elemente, die wir als das

historische und philosophische, oder als Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, im Wesen des Gnosticismus unterschieden haben, kommen hier zunächst die beiden Fragen in Betracht:

1. Welche Bestandtheile des materiellen Inhalts der gnostischen Systeme lassen sich auf die einzelnen Religionsformen zurückführen, die die religionsgeschichtliche Seite des Gnosticismus ausmachen?

2. Welchen Character trägt die über die historischen Elemente sich stellende, und sie in ein bestimmtes Verhältniß zu einander sezende Religionsphilosophie an sich?

Bei der Beantwortung der ersten Frage stellen sich uns sogleich die drei Principien dar, die neben dem höchsten absoluten Princip, der Gottheit, allen gnostischen Systemen gemein sind, die Materie, der Demiurg und Christus, und von selbst fällt dabei in die Augen, in welchem Verhältniß diese drei Principien zu den drei Religionen stehen, von welchen hier die Rede ist. Wie die christliche durch Christus, die jüdische durch den Demiurg repräsentirt ist, so kann der heidnischen nur die Materie übrig bleiben. Es entspricht dieß vollkommen der Stufenfolge, welche zwischen diesen drei Religionen angenommen wird. Wie die christliche über der jüdischen steht, so wird der jüdischen durchaus ein gewißer Vorzug vor der heidnischen zuerkannt. Nach dieser Ansicht wird daher auch die bekannte Classification, nach welcher die Gnostiker analog der trichotomischen Eintheilung des menschlichen Wesens in πνεῦμα, ψυχή, σάρξ, drei Menschenclassen unterscheiden, die der πνευματικοὶ, ψυχικοὶ, und ὑλικοὶ, oder χοϊκοὶ, auf die Anhänger der drei Religionen übergetragen. In diesem Sinne erklärten z. B. Valentin und Marcion die Juden für das Reich des Demiurg, die Heiden für das Reich der ὕλη, oder des Satan, die Christen als πνευματικοὺς für das Volk des höchsten Gottes. Wie die heidnische

Religion auf der untersten Stufe steht, so bildet die Materie den äußersten Gegensaz gegen die Gottheit. Ja der Begriff der Materie selbst gehört im Grunde ganz der heidnischen Religion an, und stammt ursprünglich nur aus ihr. Da der heidnischen Religion die Idee eines durch das Machtwort seines Willens schaffenden Gottes völlig fremd blieb, da sie alle Dinge aus einem uranfänglichen von blinden Kräften regellos bewegten Chaos hervorgehen ließ, da ihre meisten Gottheiten nur Personificationen der materiellen Elemente und Kräfte der Natur, oder der das menschliche Leben beherrschenden sinnlichen Triebe sind, da überdieß auch die in den gnostischen Systemen mit der Idee der Materie so eng zusammenhängende Idee des Satan, als des Fürsten der Finsterniß und des Beherrschers der Materie, ebenfalls der heidnischen Religion angehört, sofern ja der zoroastrische Dualismus nur eine ihrer verschiedenen Formen ist; so kann es nicht unpassend gefunden werden, die Materie als das die heidnische Religion in den gnostischen Systemen repräsentirende Princip anzusehen. Es versteht sich hiebei von selbst, daß bei einer solchen Betrachtungsweise, bei welcher es nur um die am meisten hervortretenden characteristischen Begriffe zu thun ist, und ohne Rücksicht auf die vermittelnden Uebergänge nur die Extreme ins Auge gefaßt werden können, immer eine gewiße Einseitigkeit stattfinden muß. Nur in diesem Sinne kann daher die Materie, der äußerste Begriff, von welchem die heidnische Religion ausgeht, als der sie bezeichnende, ihr vorzugsweise angehörende Grundbegriff betrachtet werden. Wie die Heiden die unterste Stelle einnehmen, so kommt die höchste den Christen zu, und das Christenthum steht daher auf derjenigen Stufe des religiösen Entwiklungsganges der Menschheit, auf welcher die Idee einer Erlösung, die in der Reinigung und Befreiung von allem Materiellen besteht, nicht blos zum Bewußtseyn ge-

bracht, sondern auch realisirt wird. Daher ist das Christenthum nach der allgemeinen Ansicht der Gnostiker, so frei und willkührlich sie auch in der Bestimmung seines wahren Inhalts verfahren mochten, die Religion der absoluten Wahrheit und Erkenntniß, der Rükkehr aus der Welt des Gegensazes und der Entzweiung in die Einheit mit Gott. Diese hohe Würde und Bedeutung mußte dem Christenthum zugeschrieben werden, wenn es auf die untergeordneten Stufen, auf welchen die noch so unvollkommenen, beschränkten und einseitigen Religionen, die heidnische und jüdische, stehen, in höherer Ordnung als die vollkommnere und vollendende Religion, als die Religion der Pneumatischen, folgen sollte. Alles demnach, was die gnostischen Systeme über die Idee der Erlösung enthalten, alle Lehren, die sich darauf beziehen, alle Gebräuche und Institutionen, die die Gnostiker für den Zwek, der durch die Idee der Erlösung realisirt werden soll, unter sich eingeführt haben, alles dieß ist entweder geradezu aus dem Christenthum entlehnt, oder dem Christenthum nachgebildet, und dient in jedem Falle zum Beweis, welchen Einfluß das Christenthum auf den Gnosticismus gehabt, und welchen wesentlichen Beitrag es zu dem materiellen Inhalt desselben in seinen verschiedensten Formen gegeben hat. Zwischen dem Heidenthum und Christenthum steht das vermittelnde Judenthum. Dieselbe Stelle nimmt in der Reihe der gnostischen Principien der gnostische Demiurg ein, welcher, da ihn die Gnostiker allgemein für den Judengott erklären, ebendamit deutlich genug das aus der jüdischen Religion genommene Element der Gnosis und überhaupt die Stelle, die sie denselben in dem ganzen Zusammenhang des Systems anweist, bezeichnet. Die verschiedenen Prädicate, die die Gnostiker dem Demiurg beilegen, wenn sie ihn, wie es die Doppelnatur eines solchen Wesens mit sich bringt, bald mit helleren bald mit dunkleren Far-

ben mahlen, sind ebensoviele Urtheile über den innern Werth des Judenthums und seiner religiösen Geseze und Institutionen. Die Hauptidee aber, die alle Gnostiker, bei allen noch so nachtheilizen Schilderungen, die sie von dem Wesen des Demiurg geben, und bei allen noch so geringfügigen Vorstellungen, die sie ebendeswegen vom Judenthum selbst haben, als die erst durch das Judenthum zum religiösen Bewußtseyn gebrachte anerkennen müssen, bleibt immer die Idee des Einen Weltschöpfers und Weltregenten. Wie die heidnische Religion sich nie eigentlich über den Begriff der Materie erhob, wie alle ihre Göttergestalten, die sie aus ihrem trüben, düstern, in wilder Verwirrung gährenden Chaos auftauchen läßt, doch immer wieder in dasselbe zurükfallen, und keine von ihm unabhängige Existenz und Consistenz gewinnen können, wie aber gleichwohl der Begriff der Materie selbst, als eines von der Gottheit verschiedenen, ihr als dem geistigen Princip gegenüberstehenden selbstständigen Princips für die Gnostiker eine Wahrheit hatte, in welcher sie den auch der heidnischen Religion zukommenden innern religiösen Werth nicht verkennen konnten, wie ferner das Christenthum durch die ihm eigenthümliche Idee der Erlösung in den gnostischen Systemen eine Stelle behauptet, die von der innern Macht seiner religiösen Wahrheit das sprechendste Zeugniß gibt; so machte auch das Judenthum durch die in ihm zuerst zum Bewußtseyn gekommene und ausgesprochene Idee eines über der Materie stehenden, und nach bestimmten Ideen und Zweken wirkenden Weltschöpfers einen Anspruch auf Anerkennung, welchen kein noch so antijüdischer Gnostiker ihm absprechen konnte und wollte. So kommt jeder dieser drei Religionen in dem religiösen Entwiklungsprocesse, welchen die Menschheit auf dem ihr von der Religionsschichte vorgezeichneten Wege zu durchlaufen hatte, eine eigene Stelle zu, und die drei Principien, die die Stufe und Sphäre jeder Re-

ligion bezeichnen, sind die wesentlichen und nothwendigen Momente, durch die sich der Begriff der Religion, um zu seiner wahren Bedeutung und allseitigen Bestimmtheit zu gelangen, so fortbewegt, daß das vorangehende Moment die nothwendige Voraussezung des folgenden ist, aber ebendeswegen auch die untergeordneten Momente ihre immanente Wahrheit haben müssen.

Die drei Principien, die wir auf diese Weise auf die drei Religionen, welchen sie angehören, zurükgeführt haben, haben zunächst die gegenseitige Beziehung noch nicht, in welcher sie uns in den gnostischen Systemen erscheinen. Sie erhalten diese erst durch die zu diesen religionsgeschichtlichen Elementen hinzukommende Religionsphilosophie. Welchen Character hat aber diese Philosophie selbst, wenn wir sie näher betrachten? Es zeigt sich uns bald, daß, so untergeordnet die Stelle ist, welche der heidnischen Religion in der ihr zugewiesenen Materie zukommt, so bedeutend der Antheil ist, welchen sie an der, jene Elemente verbindenden und mit ihrem Geiste durchdringenden Philosophie hat. Diese geht von derselben Ansicht aus, die auch der heidnischen Religion in ihren verschiedenen Hauptformen, wenn auch mit verschiedenen Modificationen, doch im Allgemeinen immer auf dieselbe Weise zu Grunde liegt. Gott und Welt werden durch die Momente eines Processes vermittelt gedacht, der mehr oder minder den Character eines durch physische Geseze bedingten Naturprocesses an sich trägt. Der Hauptunterschied besteht darin, daß jener Proceß entweder von oben nach unten, oder von unten nach oben, entweder vom Vollkommenen zum minder Vollkommenen, oder vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortgeht. Die eine Richtung kann man im Allgemeinen Emanation, die andere Evolution nennen. Die leztere sezt als Erstes und Ursprüngliches ein Unvollkommenes, das zwar alle Elemente einer höhern Entwiklung

in sich schließt, aber nur die unterste Grundlage für das höhere geistige Leben ist, das sich erst durch eine Reihe von Gestaltungen, in welchen das materielle Princip mit dem geistigen in fortgehendem Kampfe begriffen ist, entwikeln kann. Es ist dieß der Standpunct der griechischen Religion, die ebendeswegen an die Stelle einer Kosmogonie eine Theogonie sezt, und erst auf der höchsten Stufe den freien, seiner selbst sich bewußten Geist über die materielle Welt sich aufschwingen läßt. Die von dem Emanationsbegriff ausgehende Ansicht ist den orientalischen Religionssystemen eigen, die als erstes Princip den reinen selbstständigen Geist sezen, und die materielle Welt erst dadurch entstehen laßen, daß der Geist durch eine Reihe von Potenzen und Wesen, welche gleich Lichtstrahlen von ihm ausgehen, aber je mehr sie sich von ihm als dem Urlicht entfernen, an innerer Kraft verlieren, und der verdunkelnden Macht eines finstern Princips in sich Raum geben, mit der Materie in Verbindung kommt. Der Name Emanation bezeichnet allerdings diese Ansicht nur unvollkommen und einseitig, da sie sehr verschiedene Modificationen in sich begreift, und vor allem den Kosmogonien der indischen Religionssystemen nicht mit demselben Rechte die Emanations-Idee beigelegt werden kann, wie der zoroastrischen Lehre von Ormuzd und den Lichtwesen, in welchen er sich offenbart, immer aber werden wir als das Wesentlichste und Allgemeinste, das hier in Betracht kommt, dieß ansehen dürfen, daß die Vermittlung zwischen Geist und Materie, den beiden entgegengesezten Principien, auf irgend eine Weise vom Geiste aus geschieht. Der ewige absolute Geist objectivirt und individualisirt sich, er läßt einen Theil seines Wesens von sich ausgehen, und in die Gewalt der Materie kommen. Daher gehört auch die Vorstellung, nach welcher höhere Geister, die Seelen der Menschen, in Folge eines Falles aus der höhern Region, der

Geisterwelt, in die sinnliche Welt hinabgekommen, und in den materiellen Körper nur wie in einen Kerker eingeschlossen worden sind, in welchem sie unter ihrer Bürde seufzen und sich nach Befreiung sehnen, die pythagoreisch-platonische, die der idealen Welt die reale entgegensezt, und diese nur als den matten lichtlosen Reflex von jener betrachtet, unter eben diesen Gesichtspunct, wie sie ja selbst deutlich genug ihre Verwandtschaft mit den Religionslehren des Orients zu erkennen gibt. Auf welche der beiden Seiten nun, der gemachten Unterscheidung zufolge, die gnostischen Systeme sich stellen, ist leicht zu sehen. Es ist der orientalische Standpunct, von welchem sie ausgehen, und die Lehre von den Aeonen, die in den meisten derselben eine so bedeutende Stelle einnimmt, zeigt sogleich, mit welchem Rechte ihre Vorstellungsweise von dem Verhältniß des Endlichen zum Absoluten, als Emanationslehre bezeichnet wird. Von dem absoluten Geist, welcher selbst der Uräon ist, geht eine Reihe von Aeonen aus, welche, je zahlreicher und mannigfaltiger die Classen und Stufen sind, durch welche sie aus der intelligibeln Welt zur sinnlichen herabsteigen, um so gewisser den Uebergang vom Geist zur Materie, vom Idealen zum Realen vermitteln sollen. Es ist dieß diejenige Seite der Gnosis, auf welcher die gnostischen Systeme auf die verschiedenste Weise organisirt sind, und den größten Reichthum ihrer productiven Kraft entfalten, indem sie zur Lösung der Aufgabe, einen Gegensaz zu vermitteln, welcher an sich nie vermittelt werden kann, mit wetteifernder Anstrengung ringen. Mögen sie sich in eine Triakontas von Aeonen ausbreiten, oder in den Begriff einer als bloße Kraft und Eigenschaft dem höchsten Gott beiwohnenden Sophia zusammenziehen, es ist immer derselbe VermittlungsVersuch. Wir können aber bei der philosophischen Betrachtung dieser Seite jener Systeme, die auf dem Wege von oben nach unten liegt, und

sich auf die beiden äußersten Glieder des Gegensazes, Gott und die Materie, bezieht, verschiedene Gesichtspuncte unterscheiden. Indem das ewige absolute Wesen die unaussprechliche Stille, in welcher es die reine Identität mit sich selbst ist, und in dem Gedanken seiner selbst völlig aufgeht (ἄῤῥητον, σιγὴ, ἔννοια) abbricht, und sich aus dem unergründlichen, in sich verschlossenen Schooße (βυθὸς) zur Entfaltung der in ihm verborgenen Lebenskeime, zur Gestaltung eines besondern Daseyns erschließt, geht es ebendadurch aus der Abstractheit seines Wesens zur concreten Bestimmtheit über, es wird nun erst concreter, selbstbewußter Geist. Nur in diesem Sinne kann es genommen werden, wenn die gnostischen Systeme, und namentlich das valentinianische, das tiefsinnigste und durchdachteste, aus dem absoluten Wesen als erste Emanation den Νοῦς oder Μονογενὴς, und mit diesem auch den Logos hervorgehen lassen. Erst dadurch kommt der absolute Gott, der in der reinen Identität mit sich sich selbst unbegriffen bleibt, zum Begriff seines Wesens [4]). In dem Νοῦς oder Μονογενὴς, in welchem das göttliche Wesen sich selbst gegenübertritt, und sich zum Object macht, wird die absolute an sich seyende Substanz zum Subject. Es ist daher die Genesis des göttlichen Selbstbewußtseyns,

---

4) Vgl. Epiph. Haer. XXXI, 5., wo aus einer Schrift der Valentinianer angeführt wird: ὁ αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα, ὄντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ. Die ἔννοια nenne man auch σιγὴ, ὅτι δι' ἐνθυμήσεως χωρὶς λόγου τὰ πάντα τὸ μέγεθος (das Absolute) ἐτελείωσεν. Vgl. Iren. contra haer. I, 1. (bei Epiph. a. a. O. c. 10.) wo von der Sige gesagt wird: ἀποκυῆσαι Νοῦν ὅμοιόν τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι, καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ πατρός. c. 2. τὸν μὲν οὖν προπάτορα—γινώσκεσθαι μόνῳ λέγουσι τῷ ἐξ αὐτοῦ γεγονότι Μοναγενεῖ, τουτέστι τῷ Νῷ.

die auf eine der Form des menschlichen Bewußtseyns analoge Weise in den ersten aus der göttlichen Substanz heraustretenden Aeonen dargestellt wird, weswegen die Kirchenlehrer den Gnostikern nicht ohne Grund den Vorwurf machen, daß sie menschliche Formen und Zustände auf das göttliche Wesen übertragen. Dieselben Aeonen aber, in welchen die göttliche Substanz zum Subject wird, sind auch die göttlichen Ideen, nach welchen die Welt gestaltet und gebildet wird. Indem das göttliche Wesen sich selbst offenbar wird, offenbart es sich auch in der Welt, und die Aeonen, von Stufe zu Stufe aus der Idealwelt zur Realwelt herabsteigend, sind so zugleich die Träger und Vermittler der urbildlichen Formen für die materielle Welt. So untergeordnet auch die Stufe ist, auf welcher der Demiurg, der unmittelbare Bildner derselben, an die Reihe der Aeonen sich anschließt, so kann er doch der Welt, die sein Werk ist, keine andere Formen eindrüken, als nur solche, die er selbst von oben herab, durch die Vermittlung der höhern Ordnungen, empfangen hat. Zum Begriffe der Emanation, welchen wir hier festhalten müssen, gehört aber endlich auch dieß, daß das Emanirende in demselben Grade, in welchem es sich von seiner Urquelle entfernt, an Realität und Vollkommenheit verliert. Es ist auch dieß ein Gesichtspunct, aus welchem die Lehre von den Aeonen zu betrachten ist. Je tiefer die Reihe derselben herabsteigt, desto mehr gewinnt das dunkle Princip Macht über das lichte, der Geist ist in die Gewalt der Materie dahingegeben, und es beginnen schon hier die Leiden und Drangsale der Sophia-Achamoth, des lezten der Aeonen, welche die Valentinianer insbesondere mit so lebhaften Farben schilderten. So ist es immer wieder dieselbe Idee der Emanation, die sich uns unter verschiedenen Gesichtspuncten darstellt. Es betrifft jedoch alles dieß nur die Eine Seite des Systems, dem Emaniren und Hervorgehen

aus Gott aber muß auf der andern Seite auch wieder das Zurükgehen und Wiederaufgenommenwerden in die Einheit des göttlichen Wesens entsprechen, und zwischen diese beiden einander entgegengesezten Seiten fällt sodann noch der ganze Verlauf des leidensvollen Zustandes, in welchem das geistige Princip durch das materielle gebunden und beschränkt, und mehr und mehr von ihm überwältigt ist. Die Leiden der Sophia-Achamoth, die ganze Periode der Herrschaft des Demiurg, und selbst noch die irdische Erscheinung Christi sind die Momente, die hieher gehören, und ganz die Bestimmung haben, diesen Kampf der beiden Principien so sich entwikeln zu lassen, daß uns alle bedeutungsvollere Seiten desselben zur Anschauung kommen können. Was in der leidenden, schwerbedrängten Sophia-Achamoth, bei der Klarheit, mit welcher sie sich ihrer Abkunft aus der Geisterwelt bewußt ist, der unendliche Schmerz über die Bewältigung durch die Materie ist, ist in dem tief unter ihr stehenden Demiurg ein unfreier unklarer Zustand, in welchem das Bewußtseyn seines geistigen Elements nicht mehr mächtig ist, obgleich der Geist auf dieser untersten Stufe seiner Selbstentäußerung auch jezt nicht aufhört, sich durch alle Hemmungen und Gegenwirkungen der Materie hindurchzuarbeiten, bis er endlich, mit Einem Male alle Lichtkräfte in der Einheit des Bewußtseyns sammelnd, mit hellem Strahle hervorbricht, und auch die lezte Krisis, in welcher der Kampf der beiden Principien um so heftiger sich entzündet, je mehr der Moment der entschiedenen Scheidung gekommen ist, überwindend, auf der aufwärts führenden Bahn zum Lichtreich wieder emporstrebt, und alle, in welchen der göttliche Lichtfunke nicht völlig erloschen, die Sehnsucht nach der Erlösung und Befreiung aus den Banden der Materie aufs Neue erwacht ist, auf derselben Bahn hinaufführt. Es fällt von selbst in die Augen, daß diese ganze Sphäre, in welcher sich die gnosti-

schen Systeme bewegen, die doppelte Bahn, die sie hier von der Geisterwelt abwärts zur materiellen Welt, bis zur äußersten Beschränkung und Verdunklung des lichten Princips durch das materielle, und dort von diesem äußersten Puncte aufwärts zur höchsten Region des Lichtreichs beschreiben, ihren Typus in allen jenen Formen der alten Religion hat, in welchen uns an Licht- und Sonnengottheiten, und sovielen verwandten Göttergestalten, ein Gegensaz verschiedener Zustände, der Gegensaz von Licht und Dunkel, von Leben und Tod, von Kampf und Sieg, und jene ganze Reihe von Veränderungen, die das Naturleben in seinem jährlichen Wechsel durchläuft, als die Grundlage aller religiösen Anschauungen des Alterthums vor Augen gestellt wird. Die Grundidee und Grundanschauung ist immer dieselbe, wenn auch gleich, was uns in so vielen Mythen der alten Religionen nur in der engen beschränkten Sphäre des jährlichen Wechsels des Naturlebens erscheint, auf dem hohen speculativen Standpunct der gnostischen Systeme, zum großen, die höchsten Principien und Gegensäze, Gott und Welt, Geist und Materie, Gutes und Böses, Sünde und Erlösung, Abfall und Rükkehr umfassenden Gegensaz geworden ist. Was aber hier noch besonders hervorgehoben werden muß, ist die Identität des geistigen Princips, das die gnostischen Systeme in allen jenen Wesen, die den Geist mit der Materie, und hinwiederum die Materie mit dem Geiste vermitteln sollen, voraussezen lassen. Wie sich der ewige absolute Geist in den ihm zunächst stehenden Aeonen objectivirt, so sind auch alle jene übrigen Wesen, die den Gegensaz zwischen den beiden Principien vermitteln sollen, nur verschiedene Formen und Gestalten, in welche der Geist nach den verschiedenen Seiten seines Verhältnißes zur Materie sich hüllt, um durch die ganze Reihe dieser vermittelnden Momente, die er auf dem weiten Wege seiner Selbstoffenbarung zu durchlaufen

hat, zur absoluten Einheit mit sich selbst zurükzukehren, und nun erst zum vollen Bewußtseyn derselben zu gelangen. Die ganze Ansicht der gnostischen Systeme muß nothwendig eine verfehlte seyn, wenn wir solche Wesen, welche, wie die Sophia-Achamoth, der Demiurg, Christus, die Wendepuncte des Systems sind, nur als einzelne für sich stehende Wesen betrachten, und ihr Verhältniß zu einander für ein zufälliges und äußerliches halten. Wie es derselbe Gegensaz und Kampf zwischen Geist und Materie ist, der sich durch das ganze System hindurchzieht, so ist es auch derselbe Geist, der hier als die leidende und seufzende Achamoth, dort als der beschränkte, bewußtlos handelnde Demiurg, und dann wieder als der mit dem hellsten Lichte des geistigen Bewußtseyns in die sinnliche Ordnung der Dinge eintretende Christus erscheint, derselbe Geist, der in allen pneumatischen Wesen, wenn sie, wie es die Aufgabe der Gnosis ist, sich der Verwandtschaft und Identität des concreten individuellen Lebens mit dem höchsten Princip des geistigen Lebens bewußt werden, sich mit sich selbst vermittelt und zum Bewußtseyn seiner selbst kommt. Selbst in solchen gnostischen Systemen, welche, wie das marcionitische, durch ihren vorherrschenden Dualismus dieses durch alles sich hindurchziehende Band der Identität völlig zerrissen zu haben scheinen, läßt es sich doch, wie sich später zeigen wird, nicht ganz verkennen.

Ist der Begriff der Gnosis auf die hier versuchte Weise bestimmt, so kann auch die Frage über ihren Ursprung einfacher und bestimmter aufgefaßt und beantwortet werden. Die Gnosis nimmt, wie wir gesehen haben, ihren materiellen Inhalt aus den historisch gegebenen Religionen, und hat es ihrem eigentlichen Begriffe nach mit der Untersuchung und Bestimmung des Verhältnisses zu thun, in welchem jene historischen Elemente zu einander stehen.

Daraus folgt von selbst, daß die Gnosis nur auf einem solchen Boden entstehen konnte, auf welchem bereits Elemente aus verschiedenen Religionen in gegenseitige Berührung gekommen waren. Wenn wir daher auch, um den Ursprung der Gnosis zu erforschen, über die christliche Periode zurükgehen können, sofern der christliche Inhalt der Gnosis nur ein einzelnes, nicht wesentlich nothwendiges Element derselben ist, so werden wir dagegen um so mehr, durch den Begriff der Gnosis selbst, auf das Gebiet der jüdischen Religionsgeschichte hingewiesen. Die ersten Elemente der Gnosis konnten daher nur da sich bilden, wo die jüdische Religion mit der heidnischen Religion und Philosophie in ein solches Verhältniß kam, daß man sich gedrungen fühlte, auf beiden Seiten ein immanentes Princip der Wahrheit anzuerkennen, und sich ebendadurch auch die Aufgabe gestellt sah, was man auf beiden Seiten als wahr anerkannte, in einen bestimmtern innern Zusammenhang zu bringen, und auf Ein Princip zurükzuführen. Es geschah dieß, wie bekannt ist, unter denjenigen Juden, die ausserhalb ihres Vaterlandes in Verhältnisse kamen, in welchen sie zwar stets Juden blieben, aber zugleich so manches ablegen und mildern mußten, was sonst zu dem schroffen, streng abgeschlossenen Wesen des Judenthums gehörte, und in einen Kreis sich hineingestellt sahen, in welchem sie dem Einflusse neuer Ideen und Ansichten sich zu öffnen nicht umhin konnten, so wenig auch dadurch die hohe Verehrung gegen die väterliche Religion geschwächt werden sollte. Mit Recht hat man daher, um die Erscheinungen der christlichen Gnosis genetisch zu erklären, auf Philo, als den treuesten Repräsentanten der alexandrinischen Religionsphilosophie besonderes Gewicht gelegt. Die schon oben aus der Neander'schen Darstellung hervorgehobenen Ideen und Ansichten Philos, mit welchen, zumal wenn man ins

Einzelne gehen wollte, aus den Schriften Philos noch manches andere zusammengestellt werden könnte, geben den deutlichsten Beweis der nahen Verwandtschaft des philonischen und christlich=gnostischen Standpuncts. Die eigentliche Ursache dieses Verwandtschafts=Verhältnisses aber können wir nur darin finden, daß Philo, als Platoniker, aus der heidnischen Religion und Philosophie Ideen aufnahm, die ihm die jüdische Religion in so vielen Beziehungen in einem ganz andern Lichte erscheinen lassen mußten, als sie den gewöhnlicheu Juden erschien. Die platonische Idee der Gottheit, als des absoluten Geistes, des über alles Endliche und menschlich Beschränkte in unendlicher Ferne erhabenen Wesens [5]), die damit eng

5) Diese Idee ist es neben der platonischen Ideenlehre vorzüglich, in welcher der Platonismus durch die Vermittlung der alexandrinischen Religions=Philosophie auf den Gnosticismus eingewirkt hat, die Idee, daß die höchste Gottheit in keiner unmittelbaren Beziehung zu dem Endlichen stehen könne. Alle jene vermittelnde Wesen, die die Gnostiker in so großer Zahl in den weiten Zwischenraum zwischen Gott und die geschaffene Welt eintreten lassen, haben in dieser Idee ihren Grund und Ursprung. Plato selbst hat diese Idee in seinem Timäus seiner Lehre von der Menschenschöpfung besonders so zu Grunde gelegt, daß wir in mehreren gnostischen Systemen in Beziehung auf diese Lehre eigentlich nur ein Nachbild der platonischen Darstellung sehen. Es gehört hieher die Stelle im Timäus S. 41., wo Plato den höchsten Gott, den δημιουργὸς und πατὴρ, zu den Göttern sprechen läßt: „damit Sterbliches ist, und dieses All wirklich das All des Ganzen, wendet ihr euch nach eurer Natur zur Schöpfung der Geschöpfe, ahmet die Macht nach, die ich bei eurer Schöpfung geoffenbart habe. Soweit in ihnen etwas dem Unsterblichen gleichnamiges seyn soll, etwas Göttliches und Beherrschendes, sofern sie stets der Gerechtigkeit und euch gehorchen wollen, will ich den Samen und das Princip da=

zusammenhängende, aus platonischen Elementen gebildete Lehre vom Logos, als dem nothwendigen Organ aller

---

von mittheilen. Im Uebrigen werdet ihr, mit dem Unsterblichen Sterbliches zusammenwebend, die Schöpfer der Geschöpfe." Vgl. S. 66.: „Der Schöpfer des Göttlichen war er selbst, die Hervorbringung des Sterblichen aber überließ er den von ihm Erzeugten, welche ihn nachahmend den unsterblichen Anfang der Seele nahmen, aber ihn sodann mit einem sterblichen Körper umgaben, und noch ein anderes Princip der Seele beifügten, das sterbliche, das gewaltige und nothwendige Affectionen in sich hat." Man könnte leicht versucht seyn, eine noch grössere Uebereinstimmung zwischen der platonischen Lehre, wie sie im Timäus vorgetragen ist, und den gnostischen Systemen vorauszusezen. Gott der Urvater, die Intelligenz (νοῦς), die Seele mit ihrer auf die pythagoreische Zahl und den Gegensaz der Einheit und Zweiheit zurükzuführenden Doppelnatur, und die Materie scheinen dieselben Principien in beiden zu seyn, und denselben Gegensaz zwischen Geist und Materie zu bilden. Allein beide Begriffe haben bei Plato nicht dieselbe Bedeutung. Wie wir auch die Materie nehmen, so ist doch der platonische Gott nicht der Geist schlechthin im Gegensaz gegen die Materie, sondern ein mit Selbstbewußtseyn nach bestimmten Begriffen und Zwecken handelnder Weltschöpfer (wie er um so mehr zu nehmen ist, wenn Plato nach Böckh über die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon, in den von Daub und Creuzer herausg. Studien Bd. 3. S. 1. f., die Materie sich nicht als etwas selbstständiges gedacht, und sich der Erklärung, wie das Materielle der Körper entstehe, gänzlich enthalten hat). Wenn aber auch die Idee eines persönlich gedachten Wesens mehr nur der mythischen Darstellung angehören sollte, so ist doch der Gegensaz zwischen Geist und Materie dadurch anders bestimmt, daß beide nicht als zwei feindliche Mächte, von welchen die eine die andere überwältigt und gefangen nimmt, sondern als zwei harmonisch zusammenwirkende Kräfte gedacht werden, weswegen

göttlichen Offenbarungen, der so streng durchgeführte, die ganze Welt- und Lebens-Ansicht bestimmende und bedingende Gegensaz der beiden Principien, des Geistigen

---

die Welt ganz im Gegensaz gegen die gnostische Ansicht als Kunstwerk betrachtet wird. Vgl. S. 68.: ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα, χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπηρετούσαις, τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτός. Vgl. den Schluß des Timäus: καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντὸς νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν· θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος, οὕτω ζῶον ὁρατὸν καὶ ὁρατὰ περιέχον εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητὸς, μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν. Es ist schon hier derselbe Gegensaz, in welchen später der Neuplatonismus zum Gnosticismus trat. Ebenso antignostisch ist die Bedeutung, die im Zusammenhang mit der Idee eines freien Weltschöpfers der Idee der Freiheit überhaupt gegeben wird (vgl. Tim. S.41.: γένεσις πρώτη τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μή τις ἐλαττοῖτο. S. 42.: διαθεσμοθετήσας πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος, ἔσπειρε τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς τἆλλα, ὅσα ὄργανα χρόνου). Daher darf auch in dieser Beziehung dem Platonismus kein zu unmittelbarer Einfluß auf den Gnosticismus im Ganzen zugeschrieben werden. Uebrigens enthält der Platonismus auch wieder Ideen, die die im Timäus enthaltene Ansicht so modificiren, daß der Platonismus von dieser Seite betrachtet, in einem näheren Verhältniß zur Gnosis erscheint. Alle Materie hat, wenn auch die Materie nicht das Princip des Bösen ist, doch einen den Geist beschwerenden, verdunkelnden und verunreinigenden Einfluß, und die Idee eines Falles der Seelen ist, so wenig sie auch im Timäus hervortritt, doch nicht minder platonisch. Die speciellere Einwirkung des Platonismus kann erst bei den einzelnen gnostischen Systemen nachgewiesen werden.

und Materiellen, des Idealen und Realen, diese Ideen vorzüglich bildeten den Inhalt einer Religionsphilosophie, welcher gegenüber das Judenthum nach seinem gewöhnlichen äusserlichen Sinne nur auf einer untergeordneten Stufe erschien, von welcher aus es erst höher gehoben werden mußte, um dem neugewonnenen religiösen Bewußtseyn auf eine würdige Weise zu entsprechen. Die Ausgleichung dieser beiden Elemente, des philosophischen und historischen, welche beide zusammen auf diesem neuen Standpunct den wesentlichen Inhalt des religiösen Bewußtseyns ausmachten, fand man in der Allegorie, dem sinnreich gewählten Mittel, um dem starren Buchstaben einen neuen Geist einzuhauchen, um, was zunächst die Sache selbst zu seyn schien, in eine bloße Form zu verwandeln, in eine bildliche Form, in welcher nun die Ideen, von welchen man sich nicht mehr trennen konnte, die man aber doch nur durch die Vermittlung der heiligen Religionsschriften als sein wahres Eigenthum betrachten zu können glaubte, als der wahre geistige Inhalt derselben sich reflectirten. Es gab daher nun ein doppeltes Judenthum, ein höheres und niederes, ein geistiges und sinnliches, ein esoterisches und exoterisches. Die Einheit beider sollte zwar darin bestehen, daß sie sich nur wie Geist und Buchstabe, wie Seele und Leib, wie Inhalt und Form zu einander verhielten, aber es war doch auch so ein Unterschied gesezt, welcher noch weiter führen mußte. Sobald die Allegorie ihr Ansehen verlor, was nothwendig geschehen mußte, wenn man nicht mehr dasselbe Interesse haben konnte, die jüdische Religion als die absolut wahre geltend zu machen, während dagegen die Ideen selbst, die die Allegorie als künstliche Vermittlerin des Speculativen und Historischen hervorgerufen hatten, dieselbe Herrschaft über die Geister ausübten, war ebendadurch das Judenthum auf eine Stufe herabgesunken, auf welcher es nur für eine

untergeordnete und unvollkommene, nur vermittelnde und vorbereitende Form der Religion gehalten werden konnte. Dieß ist es, was sich uns schon vom philonischen Standpunct aus für die genetische Erklärung der Gnosis ergibt. Wie aber schon das Daseyn der Allegorie bei Philo in die vorphilonische Zeit zurükweist, so begegnen uns in derselben Zeit auch andere Erscheinungen, welche sehr beachtenswerthe Momente darbieten. Schon die alexandrinische Uebersezung des A. T., diese älteste Urkunde der alexandrinisch-jüdischen Bildung, zeugt in mehreren Stellen, in welchen sie von dem hebräischen Text auffallend abweicht, von einer Ansicht, welche Gott nicht auf dieselbe Weise, wie die göttliche Wirksamkeit in den hebräischen Büchern des A. T. dargestellt ist, sichtbar und unmittelbar in die sinnliche Welt einwirken läßt, sondern das Wesen Gottes für durchaus unsichtbar und übersinnlich hält [6]). Schon damals muß demnach unter den alexandrinischen Juden durch den Einfluß, welchen fremde Ideen auf sie gewannen, das Streben erwacht seyn, ihren alttestamentlichen Begriff von dem Wesen Gottes soviel möglich zu idealisiren, was sodann die nothwendige Folge hatte, daß man in demselben Verhältniß, in welchem man das Wesen Gottes zurüktreten ließ, um so mehr Gewicht auf die, die göttliche Wirksamkeit vermittelnden, göttlichen Kräfte und höheren Geister legte. Daher die auch aus neutestamentlichen Stellen bekannte alexandrinische Vorstellung, daß selbst das Gesez nicht unmittelbar von Gott selbst, sondern nur durch die Vermittlung von Engeln geoffenbart worden sey. Bestimmtere Beweise derselben immer mehr sich befestigenden und ausbildenden Geistesrichtung finden

6) Vgl. Gfrörer Geschichte des Urchristenthums I. Bd. Philo und die alexandrinische Theosophie 2ter Th. Stuttgart 1831. S. 8. f.

wir in den Apokryphen des A. T., und unter diesen vor allem in dem merkwürdigen Buche der Weisheit. Alle Speculation über das Verhältniß Gottes zur Welt, schloß die althebräische Vorstellung von Gott einfach dadurch aus, daß sie das höchste Princip des göttlichen Wirkens in den schlechthin gebietenden Willen des persönlich gedachten Gottes sezte. Mit dieser, zwar erhabenen, aber kindlich einfachen Vorstellung konnte man sich jedoch nicht mehr begnügen, sobald man das Bedürfniß fühlte, das Verhältniß Gottes zur Welt zum Gegenstand einer gewissen Reflexion zu machen. Der durch sein bloßes Machtwort gebietende und hervorbringende Wille Gottes mußte doch wenigstens durch die, die Thätigkeit Gottes bestimmenden und bedingenden, Ideen des göttlichen Geistes vermittelt gedacht werden. So bildete sich die Idee einer vorweltlichen, die Gottheit auf allen ihren Wegen begleitenden, ihr ganzes Thun und Wirken vermittelnden göttlichen Weisheit, wie wir sie schon in demjenigen Buche des A. T., in welchem sich uns am meisten die bei dem Hebräer erwachende Thätigkeit des reflectirenden Verstandes darlegt, in den Sprüchen Salomos, als das Princip und Organ der weltbildenden Wirksamkeit Gottes finden. Diese Idee wurde nun auch bei den alexandrinischen Juden der Mittelpunct aller speculativen Ideen, welchen sie bei sich Eingang gestatteten. An sie schloß sich so natürlich an, was sie aus der in Alexandrien herrschenden platonischen Philosophie sich aneignen, und mit ihren alttestamentlichen Religionslehren verbinden zu können glaubten. Dieselbe Stelle, die in der platonischen Philosophie die Lehre von den Ideen einnimmt, erhielt nun in der alexandrisch-jüdischen Religionsphilosophie die Lehre von der göttlichen Weisheit, oder dem göttlichen Logos, als dem lebendigen Inbegriff aller göttlichen Ideen, dem Träger der Idealwelt, dem Organ aller göttlichen Thätigkeit, dem

Princip, durch welches in der Welt überhaupt, wie im Leben des Menschen die Superiorität des Geistes über die Materie bedingt ist. In welchem Zusammenhang aber diese Idee mit der Genesis der gnostischen Systeme steht, ist schon daraus zu ersehen, daß alle jene höheren Aeonen, die aus dem Wesen der sich selbst offenbarenden und objectivirenden Gottheit hervorgehen, im Grunde nichts anders sind, als eine Explication des ursprünglichen Logosbegriffs. Je größer daher der Antheil ist, welchen das Buch der Weisheit an der Entwiklung und Ausbildung einer Idee hat, in welcher jüdische und heidnische Elemente so innig mit einander verschmolzen, um so wichtiger ist auch die Bedeutung, die ihm schon in dieser Hinsicht in der Untersuchung unserer Frage zukommt. Was aber dabei noch besonders in Betracht kommt, ist die eigene Art und Weise, wie die Weisheit schon hier im Kampfe mit einem ihr widerstrebenden feindlichen Princip erscheint. Im zehnten Kap. v. 1. f. zeigt der Verfasser aus der ältesten Geschichte des Menschengeschlechtes und des israelitischen Volkes, wie die Weisheit wirke. „Sie war es", wird gesagt, „die den Erstgeschaffenen, den Vater der Welt, noch allein seyend, bewahrte, und nachher ihn herauszog aus seiner Uebertretung, und ihm Kraft gab, über alles zu herrschen. Von ihr fiel jener Ungerechte (Kain) ab, in seinem Zorn, und als die Erde um seinetwillen überfluthet wurde, war es wiederum die Weisheit, die sie rettete, indem sie auf geringem Holze den Gerechten durch die Fluthen steuerte. Sie war es auch, die, als die Völker in einmüthiger Bosheit zusammenstimmten, den Gerechten (Abraham) fand, ihn unsträflich vor Gott bewahrte, und, bei zärtlicher Kindesliebe, stark erhielt. Sie war es, die den Gerechten (Loth), als die Gottlosen umkamen, rettete, daß er dem Feuer entfloh, welches auf die Feuerstätte herabfiel: sie rettete die, welche sie pflegten, aus Mühseligkeit. Sie

war es, die den vor seines Bruders Zorn flüchtigen Gerechten (Jakob) auf geraden Wegen leitete, ihm das Reich Gottes zeigte, und ihm die Erkenntniß des Heiligen gab, und ihn im harten Kampfe belohnte. Sie war es, die den verkauften Gerechten (Joseph) nicht verließ, sondern ihn vor der Sünde behütete, mit ihm in den Kerker hinabstieg, und ihn in Banden nicht verließ, bis sie ihm zubrachte das Scepter des Königreichs und Gewalt über seine Unterdrüker. Sie war es, die ein heiliges Volk und unsträfliches Geschlecht erlöste von den bedrängenden Völkern. Sie ging ein in die Seele des Dieners Gottes, und widerstand furchtbaren Königen durch Wunder und Zeichen, sie gab den Heiligen den Lohn ihrer Arbeit, leitete sie auf wunderbarem Wege, und war ihnen Schirm am Tage und Sternenlicht bei Nacht. Sie ließ ihre Werke gelingen durch die Hand des heiligen Propheten." — Auf dieselbe Weise, wie hier die Weisheit von Geschlecht zu Geschlecht, von Periode zu Periode, bewahrend und errettend in die Entwiklungsgeschichte der Menschheit eingreift, ist sie auch in den Systemen der Gnostiker das Princip, das mit der Macht des Bösen in stetem Kampfe begriffen, doch immer siegreich hindurchdringt, und sich ein pneumatisches Geschlecht durch alle Wechsel des Gegensazes zwischen Licht und Finsterniß erhält, wie ja auch der Verfasser des Buches der Weisheit (7, 22.) von ihr rühmt, daß sie von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen herabsteige und Gottesfreunde und Propheten bilde. Ja, wenn auch der fortgehende Gegensaz gegen die widerstrebende Macht des Bösen, mit welcher die Weisheit in der Geschichte der Patriarchen und des israelitischen Volkes zu kämpfen und zu ringen hat, noch sehr verschieden ist von den Leiden und Drangsalen, die sie als Sophia-Achamoth in dem feindlichen Conflict der beiden entgegengesezten Principien, des Geistes und der Materie, in der

werdenden Welt bestehen muß, der Grundtypus ist immer derselbe, eine Dualität von Principien, in deren Gegensaz das Gute und Reine nur kämpfend und ringend sich entwikeln kann. Alles, was auf diese Weise mit den Ideen und Lehren des A. T. verbunden wurde, und den einfachen theokratischen Gang der alttestamentlichen Religionsgeschichte Entwiklungsgesezen unterwarf, an welchen die Speculation größern oder geringern Antheil nahm, bildet in demselben Verhältniß einen Uebergang zu den Erscheinungen des Gnosticismus, in welchem nun erst das Judenthum eine ganz andere Form und Gestalt erhielt. Je mehr sich das alexandrinische Judenthum von dem gewöhnlichen unterschied, desto ähnlicher wurde es der gnostischen Religionsphilosophie. Schon bei Philo sehen wir daher das alexandrinische Judenthum zu dem gewöhnlichen in einen ganz analogen Gegensaz treten, wie in den Systemen der Gnostiker das speculative Element über das historische sich stellt. Aber wir dürfen ja überdieß nicht blos bei demjenigen stehen bleiben, was wir in den Schriften Philo's und in den Apokryphen finden. Ein noch auffallenderes Zeugniß der Umgestaltung, die das Judenthum bereits erfahren hatte, gibt uns das in jedem Falle vorphilonische, ohne Zweifel aber in eine weit ältere Zeit zurükgehende Daseyn der beiden merkwürdigen Secten, der Therapeuten und Essener. Sie bekannten sich zwar zur jüdischen Religion, hatten sogar eine ganz ausgezeichnete Verehrung gegen Moses, den großen göttlichen Gesezgeber, beobachteten gewisse Institutionen der väterlichen Religion, wie namentlich die Sabbathsfeier und den Beschneidungsritus, mit der größten Gewissenhaftigkeit, verwarfen aber auf der andern Seite alle Thieropfer und den ganzen damit zusammenhängenden Tempelcultus auf eine so entschiedene Weise, daß wir dadurch einen sehr bestimmten Begriff von dem Gegensaz, welchen sie als Ju-

den gegen das gewöhnliche Judenthum bildeten, erhalten. Als die innere Ursache aber, die diesen tiefeingreifenden Gegensaz hervorgerufen hatte, tritt uns auch hier wieder die pythagoreisch-platonische Ansicht entgegen, die sich durch alle diese religiösen Erscheinungen, deren Verhältniß wir hier zu bestimmen suchen, als das geistige, einen innern tiefern Zusammenhang bewirkende Element hindurchzieht, und sich auch bei den Therapeuten und Essenern durch die hohe überschwängliche Idee von dem unsichtbaren, unbegreiflichen, absolut reinen Lichtwesen der Gottheit, durch die Lehre von gewissen Mittelwesen, die die große Kluft zwischen Gott und Welt auf irgend eine Weise ausfüllen sollen (wie ja die Essener insbesondere auf die Lehre von den Engeln das größte Gewicht legten), durch den streng durchgeführten Gegensaz zwischen Geist und Materie, und durch die damit zusammenhängenden Vorstellungen und practischen Grundsäze characterisirt. Wie bei Philo die Allegorie als ein schwaches Band erscheint, um die beiden Seiten, in welche sich nun das Judenthum getrennt hatte, das speculative, pneumatische, und das historisch gegebene, buchstäbliche zusammenzuhalten, so konnte es auch bei den Therapeuten und Essenern nicht anders seyn, aber es scheint bei ihnen sogar schon ein noch größerer Riß geschehen zu seyn. Hielten sie ihre Opfer-Ansicht consequent fest, so mußten sie, wie es scheint, einen großen Theil der mosaischen Institutionen als fremdartige Bestandtheile, als eine erst im Laufe der Zeit entstandene Verfälschung der ächten väterlichen Religion betrachten, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Ansichten über wahres und falsches Judenthum, über das Verhältniß von Tradition und Schrift, wie wir sie bei den Ebioniten finden, schon ihnen angehörten. War aber einmal die ursprüngliche, von Alters her überlieferte Ansicht vom Wesen und Character der jüdischen Religion so wesentlich eine andere geworden, war

auch nur bei einem Theile des Mosaismus der Anspruch auf göttlichen Ursprung so in Zweifel gezogen oder gerade zu geläugnet, wie wir es hier bereits finden, welcher geringe Schritt blieb noch übrig, um das Judenthum vollends auf die Stufe in dem religiösen Entwiklungsgang der Menschheit herabzusezen, die ihm die Gnostiker anzuweisen pflegten? Dieser weitere Schritt mußte eine nothwendige Folge des Einflusses seyn, welchen das Christenthum als ein neu hinzukommendes Element der religiösen Entwiklung gewann. Je geneigter man an sich schon war, über die beschränkte Sphäre des gewöhnlichen Judenthums hinauszugehen, mit desto größerem Interesse mußte man eine Religion aufnehmen, die sich selbst als die Ergänzung und Vollendung dessen ankündigte, was das Judenthum noch mangelhaft und unvollendet gelassen hatte. Die mit dem Judenthum bereits verbundene, speculative Religionsphilosophie enthielt so vieles in sich, woran sich gerade die eigenthümlichsten Lehren des Christenthums auf eine höchst befriedigende Weise anschließen konnten. Es kam nur darauf an, demjenigen, was aus dem eigenthümlichen Inhalt des Christenthums aufgenommen wurde, eine solche Form und Gestalt zu geben, daß es mit dem Uebrigen zu einer Einheit verbunden, und durch denselben Grundtypus bestimmt wurde, welchen der das Ganze beherrschende Gegensaz der beiden Principien, Geist und Materie, demselben aufdrükte. Dieß ergab sich jedoch von selbst, da die Ideen, ihrem abstracten Inhalte nach gedacht, immer dieselben blieben, und sich nur in ihrer concreten Erscheinung anders gestalteten. Wie sie zuvor durch die alexandrinische Allegorie in die Farbe des Judenthums getaucht worden waren, so trugen sie nun das Gepräge des Christenthums an sich. Aber eben diese concretere Gestaltung war zugleich auch ihrem Inhalte nach ihre weitere Fortbil-

dung [7]). Wenn nun schon durch das neu hinzugekommene Element des Christenthums der Gesichtskreis, in welchem man den religiösen Entwiklungsgang der Menschheit in einer Reihe aufeinander folgender Momente als ein zusammenhängendes Ganzes aufzufassen bemüht war, bedeutend erweitert, und die Veranlassung gegeben werden mußte, dem Blik in die höhere Geisterwelt, aus welcher Christus als erlösender Aeon herabgekommen war, um in sie wieder zurükzukehren, eine ausgedehntere Richtung zu geben, so kommt noch ausserdem in Betracht, daß überhaupt in jener Zeit, zwischen Philo und dem Hervortreten der ersten

7) Als Beispiel eines solchen Verhältnisses, in das eine schon früher vorhandene Religionslehre zum Christenthum trat, ist wohl die von dem Apostel Paulus in dem Briefe an die Colosser bestrittene Secte anzusehen. Der Hauptanknüpfungspunct, in welchem das Christenthum an die Lehre dieser Secte sich anschliessen konnte, war ohne Zweifel ihre Angelologie. In dieser hauptsächlich bestund die Philosophie oder Theosophie, die ihnen beigelegt wird Col. 2, 8. 18. Die hohe Bedeutung aber, die sie den Engeln gaben, konnte sie für sie nur deßwegen haben, weil sie ihnen eine vermittelnde und erlösende Thätigkeit in Beziehung auf die Menschen zuschrieben. Der Glaube an das Christenthum sezte voraus, daß sie dieselbe Thätigkeit, die sie den Engeln zuschrieben, auf Christus übertrugen. Aber die Gefahr des Irrthums lag nun darin, daß ihre Angelologie mit der Christologie des Christenthums immer wieder zusammenfloß, oder diese sogar verdrängte. Nur hieraus lassen sich die nachdrücklichen Erklärungen begreifen, die der Apostel gerade in diesem Briefe über die ganz eigenthümliche, über alle Vergleichung hohe, Würde Christi gibt. Gehörte jene Secte, wie mir am wahrscheinlichsten ist, zu den Essenern, so sehen wir auch an ihr ein Beispiel, wie der Essäismus insbesondere mit dem Christenthum sich verband, in dieser Verbindung aber gewöhnlich nur eine neue Form der Gnosis erzeugte.

christlichen Gnostiker, hauptsächlich auch durch den Einfluß, welchen das Christenthum gewann, eine weitverbreitete lebendige religiöse Bewegung und die vielfachste Mischung der vorhandenen religiösen Elemente stattgefunden zu haben scheint. Die Gnostiker geben selbst den Beweis, daß dieselbe Verbindung speculativer Ideen mit dem Judenthum, die das Wesen der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie ausmacht, nicht blos auf Aegypten und Alexandrien, wo sie ihren Hauptsiz hatte, beschränkt war, sondern auch in den benachbarten Ländern, in Syrien insbesondere, Eingang gefunden hatte. Das Christenthum selbst konnte diese speculative Religionsphilosophie nicht erst hervorrufen, wohl aber mußte es überall, wo es mit derselben zusammentraf, sogleich auch in ihren Kreis hineingezogen werden. Daß sie in den Persien näher gelegenen Ländern, statt der platonisirenden Form, die ihr in Aegypten eigen war, mehr den Character des zoroastrischen Dualismus annahm, liegt ganz in der Natur der Sache, indem aber das Christenthum selbst dieser speculativen Richtung eine neue Nahrung und einen neuen Schwung gab, und ihr soviele neue Anknüpfungspuncte eröffnete, trug es selbst dazu bei, auch den zoroastrischen Dualismus mit den übrigen Elementen der Gnosis in eine um so engere Verbindung zu bringen. Und wenn theils aus allgemeinen historischen Gründen, theils nach einzelnen besondern Merkmalen selbst eine Einwirkung indischer Religions-Ideen nicht ganz für unwahrscheinlich gehalten werden kann, so läßt sich hieraus nur um so leichter erklären, wie sich aus den gegebenen Elementen mehr und mehr die großartigen, einen so weiten Kreis beschreibenden, formenreichen Systeme der christlichen Gnostiker entwikelten und gestalteten. Der hohe Standpunct, auf welchen sich die von der Idee der Absoluten ausgehenden Religionssysteme des höhern Orients stellen, die große Aufgabe, die sie

und Materiellen, des Idealen und Realen, diese Ideen vorzüglich bildeten den Inhalt einer Religionsphilosophie, welcher gegenüber das Judenthum nach seinem gewöhnlichen äusserlichen Sinne nur auf einer untergeordneten Stufe erschien, von welcher aus es erst höher gehoben werden mußte, um dem neugewonnenen religiösen Bewußtseyn auf eine würdige Weise zu entsprechen. Die Ausgleichung dieser beiden Elemente, des philosophischen und historischen, welche beide zusammen auf diesem neuen Standpunct den wesentlichen Inhalt des religiösen Bewußtseyns ausmachten, fand man in der Allegorie, dem sinnreich gewählten Mittel, um dem starren Buchstaben einen neuen Geist einzuhauchen, um, was zunächst die Sache selbst zu seyn schien, in eine bloße Form zu verwandeln, in eine bildliche Form, in welcher nun die Ideen, von welchen man sich nicht mehr trennen konnte, die man aber doch nur durch die Vermittlung der heiligen Religionsschriften, als sein wahres Eigenthum betrachten zu können glaubte, als der wahre geistige Inhalt derselben sich reflectirten. Es gab daher nun ein doppeltes Judenthum, ein höheres und niederes, ein geistiges und sinnliches, ein esoterisches und exoterisches. Die Einheit beider sollte zwar darin bestehen, daß sie sich nur wie Geist und Buchstabe, wie Seele und Leib, wie Inhalt und Form zu einander verhielten, aber es war doch auch so ein Unterschied gesezt, welcher noch weiter führen mußte. Sobald die Allegorie ihr Ansehen verlor, was nothwendig geschehen mußte, wenn man nicht mehr dasselbe Interesse haben konnte, die jüdische Religion als die absolut wahre geltend zu machen, während dagegen die Ideen selbst, die die Allegorie als künstliche Vermittlerin des Speculativen und Historischen hervorgerufen hatten, dieselbe Herrschaft über die Geister ausübten, war ebendadurch das Judenthum auf eine Stufe herabgesunken, auf welcher es nur für eine

untergeordnete und unvollkommene, nur vermittelnde und vorbereitende Form der Religion gehalten werden konnte. Dieß ist es, was sich uns schon vom philonischen Standpunct aus für die genetische Erklärung der Gnosis ergibt. Wie aber schon das Daseyn der Allegorie bei Philo in die vorphilonische Zeit zurükweist, so begegnen uns in derselben Zeit auch andere Erscheinungen, welche sehr beachtenswerthe Momente darbieten. Schon die alexandrinische Uebersezung des A. T., diese älteste Urkunde der alexandrinisch-jüdischen Bildung, zeugt in mehreren Stellen, in welchen sie von dem hebräischen Text auffallend abweicht, von einer Ansicht, welche Gott nicht auf dieselbe Weise, wie die göttliche Wirksamkeit in den hebräischen Büchern des A. T. dargestellt ist, sichtbar und unmittelbar in die sinnliche Welt einwirken läßt, sondern das Wesen Gottes für durchaus unsichtbar und übersinnlich hält [6]). Schon damals muß demnach unter den alexandrinischen Juden durch den Einfluß, welchen fremde Ideen auf sie gewannen, das Streben erwacht seyn, ihren alttestamentlichen Begriff von dem Wesen Gottes soviel möglich zu idealisiren, was sodann die nothwendige Folge hatte, daß man in demselben Verhältniß, in welchem man das Wesen Gottes zurüktreten ließ, um so mehr Gewicht auf die, die göttliche Wirksamkeit vermittelnden, göttlichen Kräfte und höheren Geister legte. Daher die auch aus neutestamentlichen Stellen bekannte alexandrinische Vorstellung, daß selbst das Gesez nicht unmittelbar von Gott selbst, sondern nur durch die Vermittlung von Engeln geoffenbart worden sey. Bestimmtere Beweise derselben immer mehr sich befestigenden und ausbildenden Geistesrichtung finden

---

6) Vgl. Gfrörer Geschichte des Urchristenthums I. Bd. Philo und die alexandrinische Theosophie 2ter Th. Stuttgart 1831. S. 8. f.

wir in den Apokryphen des A. T., und unter diesen vor allem in dem merkwürdigen Buche der Weisheit. Alle Speculation über das Verhältniß Gottes zur Welt, schloß die althebräische Vorstellung von Gott einfach dadurch aus, daß sie das höchste Princip des göttlichen Wirkens in den schlechthin gebietenden Willen des persönlich gedachten Gottes sezte. Mit dieser, zwar erhabenen, aber kindlich einfachen Vorstellung konnte man sich jedoch nicht mehr begnügen, sobald man das Bedürfniß fühlte, das Verhältniß Gottes zur Welt zum Gegenstand einer gewissen Reflexion zu machen. Der durch sein bloßes Machtwort gebietende und hervorbringende Wille Gottes mußte doch wenigstens durch die, die Thätigkeit Gottes bestimmenden und bedingenden, Ideen des göttlichen Geistes vermittelt gedacht werden. So bildete sich die Idee einer vorweltlichen, die Gottheit auf allen ihren Wegen begleitenden, ihr ganzes Thun und Wirken vermittelnden göttlichen Weisheit, wie wir sie schon in demjenigen Buche des A. T., in welchem sich uns am meisten die bei dem Hebräer erwachende Thätigkeit des reflectirenden Verstandes darlegt, in den Sprüchen Salomos, als das Princip und Organ der weltbildenden Wirksamkeit Gottes finden. Diese Idee wurde nun auch bei den alexandrinischen Juden der Mittelpunct aller speculativen Ideen, welchen sie bei sich Eingang gestatteten. An sie schloß sich so natürlich an, was sie aus der in Alexandrien herrschenden platonischen Philosophie sich aneignen, und mit ihren alttestamentlichen Religionslehren verbinden zu können glaubten. Dieselbe Stelle, die in der platonischen Philosophie die Lehre von den Ideen einnimmt, erhielt nun in der alexandrisch-jüdischen Religionsphilosophie die Lehre von der göttlichen Weisheit, oder dem göttlichen Logos, als dem lebendigen Inbegriff aller göttlichen Ideen, dem Träger der Idealwelt, dem Organ aller göttlichen Thätigkeit, dem

Princip, durch welches in der Welt überhaupt, wie im Leben des Menschen die Superiorität des Geistes über die Materie bedingt ist. In welchem Zusammenhang aber diese Idee mit der Genesis der gnostischen Systeme steht, ist schon daraus zu ersehen, daß alle jene höheren Aeonen, die aus dem Wesen der sich selbst offenbarenden und objectivirenden Gottheit hervorgehen, im Grunde nichts anders sind, als eine Explication des ursprünglichen Logosbegriffs. Je größer daher der Antheil ist, welchen das Buch der Weisheit an der Entwiklung und Ausbildung einer Idee hat, in welcher jüdische und heidnische Elemente so innig mit einander verschmolzen, um so wichtiger ist auch die Bedeutung, die ihm schon in dieser Hinsicht in der Untersuchung unserer Frage zukommt. Was aber dabei noch besonders in Betracht kommt, ist die eigene Art und Weise, wie die Weisheit schon hier im Kampfe mit einem ihr widerstrebenden feindlichen Princip erscheint. Im zehnten Kap. v. 1. f. zeigt der Verfasser aus der ältesten Geschichte des Menschengeschlechtes und des israelitischen Volkes, wie die Weisheit wirke. „Sie war es", wird gesagt, „die den Erstgeschaffenen, den Vater der Welt, noch allein seyend, bewahrte, und nachher ihn herauszog aus seiner Uebertretung, und ihm Kraft gab, über alles zu herrschen. Von ihr fiel jener Ungerechte (Kain) ab, in seinem Zorn, und als die Erde um seinetwillen überfluthet wurde, war es wiederum die Weisheit, die sie rettete, indem sie auf geringem Holze den Gerechten durch die Fluthen steuerte. Sie war es auch, die, als die Völker in einmüthiger Bosheit zusammenstimmten, den Gerechten (Abraham) fand, ihn unsträflich vor Gott bewahrte, und, bei zärtlicher Kindesliebe, stark erhielt. Sie war es, die den Gerechten (Loth), als die Gottlosen umkamen, rettete, daß er dem Feuer entfloh, welches auf die Feuerstätte herabfiel: sie rettete die, welche sie pflegten, aus Mühseligkeit. Sie

war es, die den vor seines Bruders Zorn flüchtigen Gerechten (Jakob) auf geraden Wegen leitete, ihm das Reich Gottes zeigte, und ihm die Erkenntniß des Heiligen gab, und ihn im harten Kampfe belohnte. Sie war es, die den verkauften Gerechten (Joseph) nicht verließ, sondern ihn vor der Sünde behütete, mit ihm in den Kerker hinabstieg, und ihn in Banden nicht verließ, bis sie ihm zubrachte das Scepter des Königreichs und Gewalt über seine Unterdrüker. Sie war es, die ein heiliges Volk und unsträfliches Geschlecht erlöste von den bedrängenden Völkern. Sie ging ein in die Seele des Dieners Gottes, und widerstand furchtbaren Königen durch Wunder und Zeichen, sie gab den Heiligen den Lohn ihrer Arbeit, leitete sie auf wunderbarem Wege, und war ihnen Schirm am Tage und Sternenlicht bei Nacht. Sie ließ ihre Werke gelingen durch die Hand des heiligen Propheten." — Auf dieselbe Weise, wie hier die Weisheit von Geschlecht zu Geschlecht, von Periode zu Periode, bewahrend und errettend in die Entwiklungsgeschichte der Menschheit eingreift, ist sie auch in den Systemen der Gnostiker das Princip, das mit der Macht des Bösen in stetem Kampfe begriffen, doch immer siegreich hindurchdringt, und sich ein pneumatisches Geschlecht durch alle Wechsel des Gegensazes zwischen Licht und Finsterniß erhält, wie ja auch der Verfasser des Buches der Weisheit (7, 22.) von ihr rühmt, daß sie von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen herabsteige und Gottesfreunde und Propheten bilde. Ja, wenn auch der fortgehende Gegensaz gegen die widerstrebende Macht des Bösen, mit welcher die Weisheit in der Geschichte der Patriarchen und des israelitischen Volkes zu kämpfen und zu ringen hat, noch sehr verschieden ist von den Leiden und Drangsalen, die sie als Sophia-Achamoth in dem feindlichen Conflict der beiden entgegengesezten Principien, des Geistes und der Materie, in der

demjenigen beurtheilt werden, was ich an einem andern Orte über das Verhältniß desselben zum Manichäismus nachgewiesen habe [11]). Derselbe Gelehrte, welchem wir die gründlichsten Untersuchungen über die Religionslehren des Buddhaismus verdanken, hat zugleich selbst auch auf die Verwandtschaft der alten Gnosis mit denselben aufmerksam gemacht [12]), und je mehr unsere Kenntniß des Buddhaismus sich erweitert, desto weniger läßt sich auch dieses Verwandtschaftsverhältniß in Zweifel ziehen [13]). Wie sich die Gnosis durchaus in dem Gegensaz von Geist und Materie bewegt, so beruht auch „das ganze System des Buddhaismus auf dem durch Geist und Natur (oder Materie) bewirkten Dualismus, welcher sich in den Erscheinungen der Weltformation offenbart, und der Zwek seiner Lehre geht dahin, diesen Dualismus durch die Befreiung der in den Banden der Natur gefangenen Geister

---

11) Das Manichäische Religionssystem aus den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tüb. 1831. S. 434. f.

12) J. J. Schmidt in der Abhandlung: Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus. Leipz. 1828.

13) Es sind hierüber besonders zu vergleichen die neuern wichtigen Untersuchungen Schmidt's über den Buddhaismus in den Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Petersbourg. VI. Série. Sciences politiques, Histoire, Philologie. T. I. Livr. 2. 1830. S. 89. f. die Abhandlung über einige Grundlehren des Buddhaismus. Livr. 3. 1830. S. 221. f. Ueber einige Grundlehren des Buddhaismus. Zweite Abhandlung. T. II. Livr. 1. 1832. S. 1. f. Ueber die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten als Fortsetzung der Abhandlungen über die Lehre des Buddhaismus. S. 41. f. Ueber die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmäßigen Dauer.

und durch die allendliche Vereinigung des Vielfachen der Geistheit in der Einheit des absoluten Geistes aufzuheben[14]." Nur trägt die ganze Weltansicht des Buddhaismus einen so großartigen gigantischen Character an sich, daß die gnostischen Systeme in Vergleichung mit dem buddhaistischen nur als ein schwaches, nach einem sehr verjüngten Maasstab entworfenes Nachbild erscheinen. Die gnostischen Systeme nehmen gewöhnlich mehrere Welten und verschiedene Geistesregionen an, aber zu welcher Höhe der Abstraction führt die buddhaistische Lehre von den drei Welten, der ersten Welt der abstracten Intelligenz und des Localbegriffs des wahrhaften Seyns, der zweiten Welt der Offenbarung in Seligkeit und Herrlichkeit, und der dritten Welt der Erscheinungen in der Materie, in welchen drei Welten sich die Wirksamkeit der Buddhas offenbart, um dem scheinbaren Daseyn dieser Welten ein Ende zu machen, und alle in derselben zerstreuten Theile der Intelligenz der von der Materie völlig freien Universal-Intelligenz zuzuführen[15]? Die Begriffe Geist und Licht werden von den meisten Gnostikern so identificirt, daß beide Begriffe beinahe ganz zusammenzufallen scheinen, der Buddhaismus dagegen unterscheidet sie streng, und betrachtet das Licht keineswegs als immateriell, aber doch ist auch ihm das Licht das Vehikel der Erscheinungen des Geistes in der Materie: vom Licht umhüllt, kommt die Intelligenz in Verbindung mit der Materie, in welcher der Lichtstoff sich immer mehr vermindern, und zulezt so verdunkeln kann, daß die Intelligenz in völlige Bewußtlosigkeit herabsinkt[16]). Daher geschieht der Uebergang zur

14) Schmidt a. a. O. Ueber die tausend Buddhas u. s. w. S. 51.

15) Zweite Abh. über einige Grundl. S. 223.

16) Zweite Abh. über einige Grundl. S. 247.

Weltentstehung in der dreifachen Lichtregion (dem sogena
ten zweiten Dhjana), die nebst den Keimen der Natur a
die Intelligenz in der Vielheit enthält [17]). Der wichti
Punct aber, in welchem sich die Gnosis und der Buddh
mus berühren, bleibt immer der strenge Gegensaz zwisc
Geist und Materie, die Grundansicht des Buddhaism
daß nur der Geist das Ewige, Substanzielle, das du
sich selbst Freie ist, daß es nichts Höheres und Wes
licheres gibt, als den freien Geist, der dem Buddh
mus, als das einzige wahrhaft Daseyende erscheint.
Geist ist frei durch Willen und Bewußtseyn seines Selb
unfrei nur in den Banden der Natur, solange er sich
selben gefallen, sich von den Formen der Materie an
hen und festhalten läßt, wodurch er des Bewußtseyns
ner Natur, welche die Freiheit ist, mehr oder weniger v
lustig geht [18]). Ebendarauf beruht der Gegensaz des N
wana und Sansara. Nirwana ist das völlig Immateri
und Absolute, das in keinerlei Weise auf die Materie e
wirkt, jener Zustand, zu welchem der Geist erst dann
langt, wenn er den Naturlauf völlig vollbracht, und n
Abstreifung aller materiellen Formen von allen Bezieh
gen zur Materie sich frei gemacht hat [19]). Sansara
die materielle Welt, die Welt des Geburtswechsels, d
beständig wogende Meer, in welchem der Kreislauf
Metempsychose sich fort und fort bewegt [20]). Mit d
Austritt aus dem Sansara und dem Eintritt in das N
wana nimmt jede Wiedergeburt nach den Gesezen d

---

17) Ueber die tausend Buddhas S. 47.

18) Ueber die tausend Buddh. S. 48. f.

19) Ueber die tausend Buddh. S. 50.

20) Ueber einige Grundl. Erste Abh. S. 108. Zweite Ab
S. 223.

Schiksals der Thaten ein Ende, nur im Nirwana kommt daher der Geist zu seiner Ruhe, disseits desselben aber ist keine Ewigkeit, und keine fortdauernde, ununterbrochene Ruhe denkbar [21]). Dieser Gegensaz ist aber selbst nur scheinbar, und die Grundansicht des Buddhaismus von dem absoluten Gegensaz zwischen Geist und Materie schließt auch die Grundidee in sich, daß Sansara und Nirwana nicht verschieden, oder alle drei Welten leer sind, was soviel sagen will: ausser der in allen drei Welten zerstreuten, ewigen, immateriellen, und daher nach materiellen Begriffen leeren Intelligenz [22]) ist nichts vorhanden, indem die Formen, mit welchen diese Intelligenz sich verbinden kann, ihrer Dauerlosigkeit wegen für nichts und folglich für leer gelten. Da nun Sansara, oder der Kreislauf der gefangenen Intelligenz durch alle Stufen und Gestalten der Materie, ein Ende nehmen muß, da die zwar gefangene, aber dessen ungeachtet allein eine Fortdauer habende Intelligenz endlich befreit wird, und zu ihrem Ursprung zurükkehrt, so ist der Feind dieser Intelligenz, der Sansara nur insofern scheinbar von Nirwana verschieden, als er sie vermittelst der Lokungen der Sinnenwelt in seinen Banden verstrikt zu erhalten, und ihr das Bewußtseyn, daß

21) Ueber einige Grundl. Zweite Abh. S. 240. Ueber die sog. dritte Welt S. 22. Ueber die Bedeutung der beiden Sanskritworte Sansara und Nirwana s. die Abh. über die Verw. der gnost. theos. Lehren S. 11. Sansara bedeutet die Welt der vergänglichen Erscheinungen, und den Kreislauf der Metempsychose, Nirwana ewige Glückseligkeit, gänzliche Befreiung von der Materie und der Wiedergeburt in derselben und Vereinigung mit der Gottheit.

22) Ueber die tausend Buddh. S. 50. Das Leere ist das völlig Immaterielle. Man denke hier an die gnostischen Begriffe des πλήρωμα und κένωμα.

Grundformen, in welchen die Idee der Religion sich realisirte, das Heidenthum, Judenthum und Christenthum, nach ihrem äussern und innern Verhältniß zu einander, diese Begriffe und Formen bildeten nun die integrirenden Momente.

Wir werden, wie oben bemerkt worden ist, um den Ursprung der Gnosis zu erklären, zunächst auf ein Religions-Gebiet zurükgeführt, in welchem die jüdische Religion mit der heidnischen Religion und Philosophie in Berührung kam. Es ist dieß noch nicht die christliche Gnosis, um aber die Gnosis in ihrem wahren Wesen und Princip aufzufassen, müssen wir, das Wesentliche und minder Wesentliche trennend, in der Entstehung der Gnosis selbst verschiedene Momente unterscheiden. Wenn daher auch die christliche Gnosis die Vollendung der Gnosis ist, so ist doch das christliche Element der Gnosis kein so wesentliches, daß nicht die Gnosis auch ohne dieses Element immer noch Gnosis wäre. Wie wir aber vom christlichen Element abstrahiren können, so können wir auch noch weiter gehen, und auch das jüdische nicht gerade als ein wesentliches Element der Gnosis betrachten. Denn wenn auch die Gnosis, sofern sie Religionsgeschichte ist, das Judenthum und Christenthum als historische Elemente in sich aufnimmt, so ist doch das, die gegebenen historischen Elemente zur Einheit verknüpfende, Princip immer nur jene über die Religionsgeschichte sich stellende Religionsphilosophie, die weder jüdischen noch christlichen Ursprungs ist. Sie gehört vielmehr, wie schon gezeigt worden ist, ihrem Princip nach, dem Gebiete der heidnischen Religion und Philosophie an, konnte nur auf diesem entstehen, und ist selbst als das Eigenthümlichste zu betrachten, wodurch sich die heidnische Religion von der jüdischen und christlichen unterscheidet. Denn nichts anderes greift so tief in das Wesen dieser Religionen ein, als der Unterschied zwischen einem, in freier ethischer Persönlichkeit über der

Materie und der Welt stehenden, die Welt nur durch eine freie Willensthat sezenden Gott, und einem solchen, welcher in den Gegensaz zwischen Geist und Materie so hineingestellt ist, daß er ohne denselben gar nicht gedacht werden kann. Mit diesem Gegensaz ist sogleich jener Offenbarungs= und Entwiklungsproceß gegeben, dessen Momente schon bezeichnet worden sind. Sehr natürlich ist es daher bei dieser nahen Verwandtschaft der Gnosis mit dem Grundcharacter der heidnischen Religion, daß die Hauptformen der leztern, je mehr sie im Großen hervortreten, um so mehr auch einen der Gnosis analogen Character an sich tragen. Was in dieser Hinsicht schon früher bemerkt worden ist, läßt sich in einem noch weitern Umfange verfolgen, und es muß hier auf dieses Verhältniß der Gnosis zur heidnischen Religion um so mehr aufmerksam gemacht werden, da man so leicht versucht seyn kann, in Erscheinungen, in welchen sich uns nur ein inneres Verhältniß der Verwandtschaft und Analogie darstellt, alsbald auch einen äußern historischen Zusammenhang zu sehen. An das Verhältniß, in welchem die Gnosis zum zoroastrischen Dualismus steht, darf hier nur erinnert werden, um sogleich auch zu wissen, in welcher nahen Berührung beide mit einander stehen. Der Gegensaz der beiden Principien, der in dem Kampfe beider sich entwikelnde und fortbewegende, in einer bestimmten Zeitperiode sich vollendende Weltlauf, der endliche Sieg des Guten über das Böse, diese Hauptmomente des zoroastrischen Religionssystems bringen dasselbe große Weltgemälde zur Anschauung, das der gnostischen Weltanschauung zu Grunde liegt. Ist doch selbst der einem höhern Princip untergeordnete, und durch eine gegenüberstehende feindliche Macht in dem Grade beschränkte Ormuzd, daß er als Weltschöpfer nur eine mit Bösem gemischte, endliche, unvollkommene Welt hervorgehen lassen kann, von dem gnosti=

schen Demiurg nur graduell verschieden. Nicht anders verhält es sich mit den indischen Religionssystemen. So verschieden die Formen sind, in welchen der Brahmanismus das Verhältniß der Gottheit zur Welt darstellt, die Welt ist auch hier, der vorherrschenden Ansicht nach, eine Manifestation der Gottheit, in welcher der ewige absolute Geist sich selbst objectivirt, oder sich selbst anschaut, in dem Spiegelglanze der Maia, dem Princip der Erscheinung und des Scheins, in welchem alles endliche und reale Seyn ein bloßer Schein ist (der gnostische Doketismus) [8]). Dürfen wir einem bewährten Forscher [9]) glauben, so wäre selbst die indische Trimurti, die Trias der drei höchsten Götter, Brahma, Siwa und Wischnu, auf die drei Momente: die höchste geistige Substanz, die Naturvernunft, oder der alle Dinge durch Umwandlung hervorbringende Verstand, und die concrete Vernunft, durch die die Freiheit des Geistes wird, oder auf die Momente: das Seyende, Nichtseyende, Geistige, zurükzuführen [10]). Wie

---

8) Bohlen das alte Indien mit besonderer Rüksicht auf Aegypten. Königsb. 1830. Th. I. S. 165.

9) Othmar Frank Vyasa I. 3. S. 135.

10) Merkwürdig ist insbesondere auch, um dieß hier noch zu erwähnen, die Analogie der indischen Eigenschaftsdreiheit mit der gnostischen Eintheilung der Menschen in die drei oben S. 25. genannten Classen. Die erste dieser drei Eigenschaften, wie sie W. von Humboldt in der gründlichen und geistreichen Abhandlung über die Bhagavad-Gita Berlin 1826. S. 29. f. beschreibt, ist die Eigenschaft des Seyns in dem Sinne, in welchem das Seyn frei von allem Mangel oder Nichtseyn durchaus real ist, also in der Erkenntniß zur Wahrheit, im Handeln zur Tugend wird, die Eigenschaft der Wesenheit, wie Humboldt das indische Wort Sattwa übersezt. Die von der zweiten Eigenschaft (Radschas) Hingerissenen, die Irdischen, lieben alles Grosse, Gewaltige,

viel Paralleles und Analoges mit der gnostischen Weltansicht auch der Buddhaismus darbietet, kann schon nach

---

Glänzende, aber sie verfolgen auch den Schein, sind befangen in der bunten Mannigfaltigkeit der Welt, und werden sogar unrein genannt, um dadurch zugleich auf die Beflekung hinzudeuten, der das weltlich gesinnte Gemüth nicht zu entgehen vermag. Thatkraft, Feuer der Leidenschaft, Raschheit des Entschlusses gehören dieser Eigenschaft an. Könige und Helden sind mit ihr ausgestattet, aber immer ist ihr etwas zur Wirklichkeit und zur Erde Herabziehendes beigemischt, das sie von der stillen und reinen Größe der Wesenheit unterscheidet. Die dritte und unterste Eigenschaft, Tamas, Dunkel, Finsterniß, characterisirt sich selbst. Während der Wesenhafte in allen Geschöpfen nur das Eine in dem getheilten ungetheilte Seyn sieht, erscheint dem Irdischen in ihnen nur ihre mannigfach individuelle Geschiedenheit, die von Dunkel Umnebelten aber hängen sich, ohne in Gründe einzugehen, auf beschränkte, das Wesen der Dinge verkennende Weise, an das Einzelne, und halten dieß für das Ganze. Es fällt von selbst in die Augen, wie genau diese drei Eigenschaften den drei mit dem Organismus der gnostischen Systeme so eng zusammenhängenden drei Classen der πνευματικοὶ, ψυχικοὶ und ὑλικοὶ entsprechen, nur werden nach der indischen Ansicht diese drei Eigenschaften als Natureigenschaften bezeichnet. Sie sind die Eigenschaften der mit der Gottheit gleich ewigen Natur, die den Geist, so wie er sich ihr gesellt, binden, d. h. den Menschen von allein auf die Gottheit gerichteten Gedanken abziehen und ihn dadurch an der Erreichung des letzten Zieles, der höchsten Ruhe, verhindern, in welchem Sinne auch das Edelste, z. B. die Erkenntniß, den Geist binden kann. Man vgl. über diese drei guna, Grundkräfte, Qualitäten, durch welche die Natur operirt, und ihre Beziehung auf die Menschen, deren Handlungsweise im irdischen Leben nach ihnen bestimmt wird, auch Bohlen in dem zuvor genannten Werke I. Th. 174. f.

demjenigen beurtheilt werden, was ich an einem andern Orte über das Verhältniß desselben zum Manichäismus nachgewiesen habe [11]). Derselbe Gelehrte, welchem wir die gründlichsten Untersuchungen über die Religionslehren des Buddhaismus verdanken, hat zugleich selbst auch auf die Verwandtschaft der alten Gnosis mit denselben aufmerksam gemacht [12]), und je mehr unsere Kenntniß des Buddhaismus sich erweitert, desto weniger läßt sich auch dieses Verwandtschaftsverhältniß in Zweifel ziehen [13]). Wie sich die Gnosis durchaus in dem Gegensaz von Geist und Materie bewegt, so beruht auch „das ganze System des Buddhaismus auf dem durch Geist und Natur (oder Materie) bewirkten Dualismus, welcher sich in den Erscheinungen der Weltformation offenbart, und der Zwek seiner Lehre geht dahin, diesen Dualismus durch die Befreiung der in den Banden der Natur gefangenen Geister

11) Das Manichäische Religionssystem aus den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tüb. 1831. S. 434. f.

12) J. J. Schmidt in der Abhandlung: Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus. Leipz. 1828.

13) Es sind hierüber besonders zu vergleichen die neuern wichtigen Untersuchungen Schmidt's über den Buddhaismus in den Mémoires de l' Académie impériale des sciences de St. Petersbourg. VI. Série. Sciences politiques, Histoire, Philologie. T. I. Livr. 2. 1830. S. 89. f. die Abhandlung über einige Grundlehren des Buddhaismus. Livr. 3. 1830. S. 221. f. Ueber einige Grundlehren des Buddhaismus. Zweite Abhandlung. T. II. Livr. 1. 1832. S. 1. f. Ueber die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten als Fortsetzung der Abhandlungen über die Lehre des Buddhaismus. S. 41. f. Ueber die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmäßigen Dauer.

und durch die allendliche Vereinigung des Vielfachen der Geistheit in der Einheit des absoluten Geistes aufzuheben[14])." Nur trägt die ganze Weltansicht des Buddhaismus einen so großartigen gigantischen Character an sich, daß die gnostischen Systeme in Vergleichung mit dem buddhaistischen nur als ein schwaches, nach einem sehr verjüngten Maasstab entworfenes Nachbild erscheinen. Die gnostischen Systeme nehmen gewöhnlich mehrere Welten und verschiedene Geistesregionen an, aber zu welcher Höhe der Abstraction führt die buddhaistische Lehre von den drei Welten, der ersten Welt der abstracten Intelligenz und des Localbegriffs des wahrhaften Seyns, der zweiten Welt der Offenbarung in Seligkeit und Herrlichkeit, und der dritten Welt der Erscheinungen in der Materie, in welchen drei Welten sich die Wirksamkeit der Buddhas offenbart, um dem scheinbaren Daseyn dieser Welten ein Ende zu machen, und alle in derselben zerstreuten Theile der Intelligenz der von der Materie völlig freien Universal-Intelligenz zuzuführen[15])? Die Begriffe Geist und Licht werden von den meisten Gnostikern so identificirt, daß beide Begriffe beinahe ganz zusammenzufallen scheinen, der Buddhaismus dagegen unterscheidet sie streng, und betrachtet das Licht keineswegs als immateriell, aber doch ist auch ihm das Licht das Vehikel der Erscheinungen des Geistes in der Materie: vom Licht umhüllt, kommt die Intelligenz in Verbindung mit der Materie, in welcher der Lichtstoff sich immer mehr vermindern, und zuletzt so verdunkeln kann, daß die Intelligenz in völlige Bewußtlosigkeit herabsinkt[16]). Daher geschieht der Uebergang zur

14) Schmidt a. a. O. Ueber die tausend Buddhas u. s. w. S. 51.

15) Zweite Abh. über einige Grundl. S. 223.

16) Zweite Abh. über einige Grundl. S. 247.

Weltentstehung in der dreifachen Lichtregion (dem sogenannten zweiten Dhjana), die nebst den Keimen der Natur auch die Intelligenz in der Vielheit enthält [17]). Der wichtigste Punct aber, in welchem sich die Gnosis und der Buddhaismus berühren, bleibt immer der strenge Gegensaz zwischen Geist und Materie, die Grundansicht des Buddhaismus, daß nur der Geist das Ewige, Substanzielle, das durch sich selbst Freie ist, daß es nichts Höheres und Wesentlicheres gibt, als den freien Geist, der dem Buddhaismus, als das einzige wahrhaft Daseyende erscheint. Der Geist ist frei durch Willen und Bewußtseyn seines Selbsts, unfrei nur in den Banden der Natur, solange er sich dieselben gefallen, sich von den Formen der Materie anziehen und festhalten läßt, wodurch er des Bewußtseyns seiner Natur, welche die Freiheit ist, mehr oder weniger verlustig geht [18]). Ebendarauf beruht der Gegensaz des Nirwana und Sansara. Nirwana ist das völlig Immaterielle und Absolute, das in keinerlei Weise auf die Materie einwirkt, jener Zustand, zu welchem der Geist erst dann gelangt, wenn er den Naturlauf völlig vollbracht, und nach Abstreifung aller materiellen Formen von allen Beziehungen zur Materie sich frei gemacht hat [19]). Sansara ist die materielle Welt, die Welt des Geburtswechsels, das beständig wogende Meer, in welchem der Kreislauf der Metempsychose sich fort und fort bewegt [20]). Mit dem Austritt aus dem Sansara und dem Eintritt in das Nirwana nimmt jede Wiedergeburt nach den Gesezen des

---

17) Ueber die tausend Buddhas S. 47.

18) Ueber die tausend Buddh. S. 48. f.

19) Ueber die tausend Buddh. S. 50.

20) Ueber einige Grundl. Erste Abh. S. 108. Zweite Abh. S. 223.

Schiksals der Thaten ein Ende, nur im Nirwana kommt daher der Geist zu seiner Ruhe, disseits desselben aber ist keine Ewigkeit, und keine fortdauernde, ununterbrochene Ruhe denkbar[21]). Dieser Gegensaz ist aber selbst nur scheinbar, und die Grundansicht des Buddhaismus von dem absoluten Gegensaz zwischen Geist und Materie schließt auch die Grundidee in sich, daß Sansara und Nirwana nicht verschieden, oder alle drei Welten leer sind, was soviel sagen will: ausser der in allen drei Welten zerstreuten, ewigen, immateriellen, und daher nach materiellen Begriffen leeren Intelligenz[22]) ist nichts vorhanden, indem die Formen, mit welchen diese Intelligenz sich verbinden kann, ihrer Dauerlosigkeit wegen für nichts und folglich für leer gelten. Da nun Sansara, oder der Kreislauf der gefangenen Intelligenz durch alle Stufen und Gestalten der Materie, ein Ende nehmen muß, da die zwar gefangene, aber dessen ungeachtet allein eine Fortdauer habende Intelligenz endlich befreit wird, und zu ihrem Ursprung zurükkehrt, so ist der Feind dieser Intelligenz, der Sansara nur insofern scheinbar von Nirwana verschieden, als er sie vermittelst der Lokungen der Sinnenwelt in seinen Banden verstrikt zu erhalten, und ihr das Bewußtseyn, daß

21) Ueber einige Grundl. Zweite Abh. S. 240. Ueber die sog. dritte Welt S. 22. Ueber die Bedeutung der beiden Sanskritworte Sansara und Nirwana s. die Abh. über die Verw. der gnost. theos. Lehren S. 11. Sansara bedeutet die Welt der vergänglichen Erscheinungen, und den Kreislauf der Metempsychose, Nirwana ewige Glückseligkeit, gänzliche Befreiung von der Materie und der Wiedergeburt in derselben und Vereinigung mit der Gottheit.

22) Ueber die tausend Buddh. S. 50. Das Leere ist das völlig Immaterielle. Man denke hier an die gnostischen Begriffe des πλήρωμα und κένωμα.

sie dem Nirwana angehöre, zu rauben sucht. Mit dem Erwachen dieses Bewußtseyns strebt die Intelligenz sich zu befreien, und tritt entweder stufenweise oder unmittelbar, je nach dem Grade der erlangten Erkenntniß, in ihren eigenthümlichen Zustand, das Nirwana, wobei der Sansara, dem nur die Intelligenz ein scheinbares Daseyn verlieh, in nichts zurükfällt. Alle drei Welten sind also leer, d. h. ausser der immateriellen und unwahrnehmbaren Intelligenz ist nichts in ihnen, das Daseyn dieser Welten ist nur scheinbar durch den Sansara bedingt, und mit dem Aufhören desselben gibt es nur Eine, oder vielmehr gar keine Welt, indem, wenn einmal jede zerstreute und vereinzelte Intelligenz in die große Einheit zusammengeflossen seyn wird, von keiner Welt mehr die Rede seyn kann [23]) — ein die Welt- und Lebens-Ansicht bestimmender Doketismus, welchem gegenüber der gnostische Doketismus, mit allem, was mit ihm zusammenhängt, nur als ein matter, getrübter Reflex erscheint. Die hierin sich darlegende, unverkennbare Verwandtschaft der Gnosis und des Buddhaismus wird nur um so überraschender, je weiter sie verfolgt wird. Wie die Gnostiker dem Demiurg vorzugsweise das Prädicat der Gerechtigkeit beilegten, und deswegen auch die Gerechtigkeit als das in der von ihm beherrschten Welt waltende Gesez betrachteten, so ist es auch im Buddhaismus der Begriff der Gerechtigkeit, welcher der materiellen Welt ihren eigenthümlichen Character gibt. Das buddhaistische Schiksal ist nichts anders, als der concrete, in dem steten nothwendigen Zusammenhang der Schuld und der Strafe sich realisirende Begriff der Gerechtigkeit. Solange der Sansara fortbesteht, vergißt das durch Thaten, Handlungen oder Gedanken bedingte, unversöhnte

23) Ueber einige Grundl. Zweite Abh. S. 223.

Schiksal sein Recht nicht, sondern fordert dasselbe immer gebieterisch. Die Schuld ist das sogenannte Schiksal der Buddhaisten, und dictirt die Geseze derselben sowohl für die ganze Natur, als für den geringsten Theil oder Genossen derselben, und diesen Gesezen ist die noch unfreie, oder noch nicht in das buddhaistische Nirwana eingegangene, Intelligenz unbedingt unterworfen. Daher ist auch die Lichtregion kein Ort der Ruhe, da alles der Materie Angehörige unausweichbaren Beziehungen und strengen Consequenzen unterworfen bleibt, sie ist nur der Sammelplaz der Schuld im verklärten Zustande, die gebüßt werden muß, und die noch unbefriedigte Schiksalsforderung ist die Grundursache bei jeder neuen Weltentstehung. Erst im Nirwana hört die Herrschaft des Schiksals auf[24]). Von selbst schließt sich hier auch die, in der Gnosis und im Buddhaismus auf gleiche Weise begründete, Idee der Erlösung und einer von der höhern Welt ausgehenden erlösenden Thätigkeit an. Der Zwek der Erscheinung der Buddhas im menschlichen Körper, oder in Verkörperungen, die den verschiedenen Zeitverhältnissen und Umständen am angemessensten sind, vermittelst des Lichts und der Maia, und mit völlig freier Macht über die Materie, ist die Erlösung aus dem beständig wogenden Meere des Sansara, dem Kreislauf der Metempsychose, um die in der dritten Welt lebenden Wesen, die in Folge des durch Thaten bedingten, unerbittlichen Verhängnisses an Straf- und Prüfungsorte gebannt sind, frei zu machen, und sie auf den Weg zu führen, auf welchem sie einer vollständigen Erlösung entgegengehen können, oder die genetische Fortsezung der Schöpfung in dieser Welt durch Befreiung der in derselben zerstreuten intellectuellen Theile aus den Banden des Sansara zu hemmen. Eine

24) Ueber die sog. dritte Welt S. 28. f.

ter zu sagen, will ich mich nur an die neuesten Erklärungen halten. Wenn der Verfasser der kritischen Geschichte des Gnosticismus seine Untersuchungen zwar mit Recht an Plato und Philo anknüpft, aber bei Plato sogleich an die thracischen, samothracischen, eleusinischen Mysterien, und an die ganze Reihe jener heiligen Dichter, die man als Nachfolger des Orpheus betrachtete, erinnert, und von Philo aus auf jenen so auffallenden und merkwürdigen Synkretismus zurükgeht, welcher sich seit der Verpflanzung der Juden an die Ufer des Euphrat und Tigris zwischen den schönen Lehren Persiens und Palästina's gebildet habe, und, um in dieser grossen Thatsache der morgenländischen Geschichte den Ursprung der Gnosis aufzusuchen, die Elemente der Gnosis nirgends anders finden will, als in jenen persischen Lehren, welche von den Juden nach Alexandrien gebracht, und hier von ihren ausgezeichnetsten Schriftstellern mit den Lehren ihrer heiligen Schriften und mit denen des Platonismus vermischt worden seyen, und wenn dabei noch auf die Magier und Chaldäer, von welchen die Juden im Exil die Lehren und die Uebung der Magie angenommen haben, selbst auf die Indier, von welchen sie, wie gesagt wird, schon in Persien einzelne Lehren kennen gelernt haben, hingewiesen wird, — so sieht man sich hier offenbar in eine Sphäre versezt, in welcher man sich an nichts festes und sicheres mehr halten kann. Um von der sehr gewöhnlichen unhistorischen Vorstellung, daß der Parsismus schon in der ersten Zeit nach dem Exil einen unmittelbaren, sehr bedeutenden Einfluß auf das Judenthum gehabt habe, nichts zu sagen (worüber Gieseler Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. 2. S. 381. das unstreitig Richtige bemerkt hat), muß hier doch die Frage entgegengehalten werden, in welchen Lehren und Ideen denn gerade bei Philo dieser Einfluß des Parsismus so sichtbar seyn soll? Weiß doch Philo nicht

desto unempfänglicher sind sie für das Höchste des Nirwana. Solange zwar die Intelligenz noch in den verschiedenen Körpern der vernunftlosen Thiere in völliger Verfinsterung gefangen ist, hat sie nur die Strafe früherer Schuld zu büßen, bis das Schiksal der Thaten es vergönnt, in Folge irgend eines frühern Verdienstes wieder den menschlichen Körper zu beziehen. Ist aber dieß geschehen, so erwacht die nun in einem menschlichen Körper wohnende Intelligenz zum Selbstbewußtseyn, sie kann das Trostlose ihres Zustandes, vermittelst der usurpirten Herrschaft der Sünde und in Folge früherer Schuld in einem solchen Körper gefangen seyn zu müssen, erkennen, und hat nun selbst die Wahl und Aussicht, entweder durch die Herrschaft der Sünde völlig bezwungen zu werden, oder wohl gar in eine thierische Geburt zurükzusinken, oder durch Bekämpfung der Sinne und Ansammlung eines Schazes verdienstlicher Werke sich der Sinnenwelt zu entziehen, dem Nirwana durch fortgeseztes Streben nach demselben immer näher zu kommen, und zulezt desselben vollkommen theilhaft zu werden[26]). Der Mensch steht demnach auch hier, wie in den gnostischen Systemen, auf der bedeutungsvollen Stufe, auf welcher die Intelligenz zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangt, und ihr mit dem wiedergewonnenen Bewußtseyn auch die Bürgschaft der völligen Befreiung aus den Banden der Materie und der Rükkehr zum Absoluten gegeben ist.

Wie umfassend und tiefbegründet die hier in ihren wesentlichen Zügen angedeutete Verwandtschaft und Analogie ist[27]), kann sich erst aus der nähern Betrachtung der ein=

---

26) Ueber einige Grundl. Zweite Abh. S. 248.

27) Ich hoffe durch das Obige zugleich die Ansicht, die ich in meiner Darstellung des manichäischen Religionssystems über das Verhältniß des Manichäismus zum Buddhaismus auf=

solche Offenbarung kann nicht anders stattfinden, als durch eine Verbindung Buddha's oder auch eines Theils seiner Intelligenz mit der Materie, es sey durch Annahme irgend eines Scheinkörpers nach Wahl und Willkühr, oder auf dem gewöhnlichen Wege der Geburt. Da aber die Buddhas, ungeachtet ihrer sonstigen unbegrenzten Machtvollkommenheit nicht im Stande sind, den Wirkungen der unwiderruflichen Geseze des durch Thaten bedingten Schiksals gewaltsam entgegenzuhandeln, und die ganze Kosmogonie ein Werk oder eine Wirkung dieses Schiksals ist, so kann ihre Wirksamkeit keine directe seyn. Sie können nur die vernunftbegabten Wesen auf das durch Thaten unerbittlich bedingte Schiksal aufmerksam machen, und ihnen einerseits die strafenden Folgen zeigen, die jede in diesem Leben begangene, ungerechte Handlung für eine folgende Geburt unfehlbar bedingt, so wie andrerseits ihnen die Belohnungen vorhalten, die für die Zukunft aus verdienstlichen Thaten und Bestrebungen erwachsen [25]). Endlich mag hier auch noch kurz bemerkt werden, welche Stellung im Weltganzen dem Menschen sowohl vom Buddhaismus als von der Gnosis gegeben wird. Obgleich die zwei ersten Geburtsclassen der dritten buddhaistischen Welt, die der Götter und Geister, der menschlichen Classe an Glanz, Herrlichkeit und andern Vorzügen weit überlegen sind, so wird doch in den Schriften der Buddhaisten die Menschenclasse überall als die edelste betrachtet, und zwar deswegen, weil sie vor allen andern den Vorzug hat, daß in ihr vornehmlich die Empfänglichkeit für die Idee des Immateriellen liegt, und in ihr am leichtesten der Trieb gewekt wird, aus den Banden des Sansara gewekt zu werden. Je zufriedener die Götter und Geister mit ihrem gegenwärtigen Zustande sind,

25 Ueber einige Grundl. Erste Abh. S. 108. 99. Zweite Abhandl. S. 241. 247. 349.

desto unempfänglicher sind sie für das Höchste des Nirwana. Solange zwar die Intelligenz noch in den verschiedenen Körpern der vernunftlosen Thiere in völliger Verfinsterung gefangen ist, hat sie nur die Strafe früherer Schuld zu büßen, bis das Schiksal der Thaten es vergönnt, in Folge irgend eines frühern Verdienstes wieder den menschlichen Körper zu beziehen. Ist aber dieß geschehen, so erwacht die nun in einem menschlichen Körper wohnende Intelligenz zum Selbstbewußtseyn, sie kann das Trostlose ihres Zustandes, vermittelst der usurpirten Herrschaft der Sünde und in Folge früherer Schuld in einem solchen Körper gefangen seyn zu müssen, erkennen, und hat nun selbst die Wahl und Aussicht, entweder durch die Herrschaft der Sünde völlig bezwungen zu werden, oder wohl gar in eine thierische Geburt zurükzusinken, oder durch Bekämpfung der Sinne und Ansammlung eines Schazes verdienstlicher Werke sich der Sinnenwelt zu entziehen, dem Nirwana durch fortgeseztes Streben nach demselben immer näher zu kommen, und zulezt desselben vollkommen theilhaft zu werden[26]). Der Mensch steht demnach auch hier, wie in den gnostischen Systemen, auf der bedeutungsvollen Stufe, auf welcher die Intelligenz zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangt, und ihr mit dem wiedergewonnenen Bewußtseyn auch die Bürgschaft der völligen Befreiung aus den Banden der Materie und der Rükkehr zum Absoluten gegeben ist.

Wie umfassend und tiefbegründet die hier in ihren wesentlichen Zügen angedeutete Verwandtschaft und Analogie ist[27]), kann sich erst aus der nähern Betrachtung der ein=

---

26) Ueber einige Grundl. Zweite Abh. S. 248.

27) Ich hoffe durch das Obige zugleich die Ansicht, die ich in meiner Darstellung des manichäischen Religionssystems über das Verhältniß des Manichäismus zum Buddhaismus auf=

pfungspunct für die genetische Erklärung der Gnosis [31]. Wenn wir nun zu dem bisher Bemerkten noch hinzunehmen, daß Matter noch überdieß die Darstellung der beiden Hauptclassen der gnostischen Secten, der syrischen und ägyptischen, eine Darstellung der syrisch-phönicischen und ägyptischen Religionslehren voranschikt, um auch dadurch alle Elemente darzulegen, die etwa die Gnostiker für ihre Systeme benüzt haben mögen (wobei nur die bestimmtere, allerdings schwer zu gebende Nachweisung, wie dieß wirklich geschehen sey, vermißt wird), so wird durch alles dieß das obige Urtheil hinlänglich gerechtfertigt seyn, daß wir uns hier in eine zu weite, zu sehr ins Unbestimmte sich verlierende Sphäre versezt sehen, in welcher uns jede characteristische Spur, an welcher wir den Ursprung des Gnosticismus verfolgen könnten, entschwindet.

Wie hier die Sphäre, innerhalb welcher wir die Anfänge der Gnosis aufzusuchen haben, zu weit gezogen ist, so hat sie dagegen ein anderer Forscher, welcher diese Frage kürzlich zum Gegenstand einer neuen, eigenthümlichen Untersuchung gemacht hat, zu eng begrenzt [32]. Im Gegensaz gegen die gewöhnliche Ansicht, die sich kurz so zusammenfassen lasse: die Gnosis sey aus einem rein theoretischen Interesse hervorgegangen, aus dem Bedürfniß, sich über die Welt, und ihre Erscheinungen speculativ zu orientiren, die Thatsachen des Christenthums, und das histo-

---

31) Gegen die Ableitung der Gnosis aus der Kabbala erklärten sich besonders Massuet Dissert. praeviae in Iren. libr. S. XX. und Lewald a. a. O. S. 83. f.

32) Möhler Versuch über den Ursprung des Gnosticismus (s. Beglückwünschung Seiner Hochwürden dem Herrn D. G. J. Planck, zur Feier seiner fünfzigjährigen Amtsführung am 15ten Mai 1831, dargebracht von der kath. theol. Facultät in Tübingen.)

risch Positive desselben überhaupt als Idee, als reine Vernunftwahrheit und im Zusammenhang aller seiner Theile zu begreifen, indem Männer, die einer orientalisch-platonischen Philosophie huldigten, auch, nachdem sie sich zum Christenthum gewendet hatten, ihre philosophirende Geistesrichtung nicht aufgaben, und gegen die practische des Christenthums austauschten, im Gegensaz gegen diese Ansicht stellte Möhler die Behauptung auf, daß die Gnosis aus dem Christenthum ganz unmittelbar und direct hervorgegangen sey, und zwar aus einem practischen Drange, so daß sie erst im Verlaufe ihrer Geschichte eine speculative Richtung angenommen habe. Der Geist sey, so wird diese neue und eigenthümliche Ansicht näher bestimmt, nach einer langen und tiefen Versunkenheit in die Aussenwelt und irdisches Streben, durch das Christenthum wieder nach innen gewendet worden, auf eine so mächtige, ja gewaltsame Weise, daß die neue Richtung nach innen und der Zug nach oben sich in vielen Christen auf eine ganz überspannte, übertriebene, krankhafte Weise äusserte. Die Erscheinungswelt erfüllte sie mit unendlichem Ekel, und eine innere, tiefere Unheimlichkeit (βδελυρία) begleitete sie bei allen Berührungen, in die sie mit ihr kamen. Das schmerzhaft erregte, tief verlezte Gefühl, der unheimliche Drang, die weltverachtende Empfindung rang nun nur noch nach einem Worte, das die dunkle Geistesbewegung aussprach, und, indem sie ihr einen Namen gab, zum Bewußtseyn brachte; es lautete: die sichtbare, äussere Welt ist das Böse selbst, und ihr Stoff nicht von Gott, Geist und Körper sind sich absolut entgegengesezt. Aus diesem eigenthümlichen practischen Interesse entwikelte sich nun bei allen denen, die das Bedürfniß hatten, durch den Verstand dem Gefühle zu Hülfe zu kommen, eine eigenthümliche Speculation, und es erhoben sich jezt alle jene Fragen, die mit den auf sie ertheilten Antworten den nä-

heidnische Religion trägt, sofern sie immer von dem Gegensaz zwischen Geist und Materie, von einer Dualität der Principien ausgeht, ein wesentlich speculatives Element in sich, sie ist ebendarum ihrem Princip nach Religionsphilosophie. Im Gegensaz gegen den speculativen Character der heidnischen Religion haben die jüdische und christliche Religion einen theils ethischen, theils positiven Character. Ethisch nemlich sind sie, sofern sie, absehend von dem Gegensaz zwischen Geist und Materie, es nur mit dem moralischen Verhältniß des Menschen zu Gott zu thun haben, positiv aber, sofern ihnen ihr Inhalt durch eine Offenbarung gegeben ist, deren lezter Grund nur ein freier Willensact der Gottheit ist. Die Offenbarung der Gottheit ist der Inhalt und Gegenstand jeder Religion, während aber die heidnische Religion die Gottheit nur deswegen sich offenbaren läßt, weil der Geist nicht anders als durch die Vermittlung der Materie in Thätigkeit übergehen, und sein inneres Leben entfalten kann, hat in der jüdischen und christlichen Religion die Offenbarung der Gottheit nur den Zwek, den Willen Gottes den Menschen kund zu thun. Die Offenbarung im leztern Sinne beruht auf einer freien göttlichen Willensthätigkeit, im erstern Sinne aber geschieht sie in Folge einer Nothwendigkeit, die nur als Naturnothwendigkeit gedacht werden kann, und der heidnischen Religion, sofern sie Religionsphilosophie ist, auch den Character der Naturphilosophie gibt. Die ethischen Religionen bewegen sich in dem Gegensaz der Schuld und Strafe, der Sünde und Gnade, ohne sich veranlaßt zu sehen, über denselben hinauszugehen, je

---

wenn auch gleich vielleicht ein historischer Zusammenhang des Gnosticismus mit dem Manichäismus sich ebenso wenig nachweisen läßt, als mit dem Buddhaismus.

mehr aber dieser Gegensaz in den höhern und allgemeinern Gegensaz der Begriffe Gott und Welt, und Geist und Materie hineingestellt, und der eine Gegensaz durch den andern vermittelt wird, um so entschiedener wird das Ethische dem Speculativen untergeordnet, und der Mensch nicht mehr als ein freies, sich selbst bestimmendes Wesen, sondern nur als ein in einen großen Organismus, den allgemeinen Naturzusammenhang, hineingestelltes, von ihm abhängiges und durch ihn bestimmtes Glied betrachtet, wie dieß zum gemeinsamen Character der gnostischen Systeme und aller denselben analogen gehört. Wie leicht aber das Ethische in das Speculative übergeht, in welchem innern natürlichen Zusammenhang das Eine mit dem Andern steht, zeigt sich nirgends deutlicher, als an der Idee der Erlösung, welche, so wesentlich christlich sie ist, doch nicht minder auch der heidnischen Religion angehört, aus dem einfachen Grunde, weil alle Religionen bei aller Verschiedenheit doch immer wieder in dem Begriffe der Religion Eins sind, und daher auch alles, was zum Begriff der Religion gehört, sowohl auf dieselbe, als auch auf verschiedene Weise haben. Wo diese Einheit und Verschiedenheit der Religionen zum Bewußtseyn kam, da mußte auch die Gnosis ihren Ursprung nehmen. Sie trat so zuerst auf dem jüdischen Religionsgebiet hervor, und als das neu hinzugekommene Christenthum dasselbe Verhältniß der Einheit und Verschiedenheit in grösserem Umfange und mit grösserer Bestimmtheit zum Bewußtseyn brachte, und ungeachtet seines ethischen Characters so viele Momente einer ächt speculativen Bedeutung darbot, die sich an die speculativen Ideen der vorchristlichen Religionsphilosophie von selbst so anschloßen, daß dadurch nur zur Vollendung und zum vollen Bewußtseyn zu kommen schien, was zuvor schon vorhanden war, war ebendamit die Gnosis in der

Gestalt, in welcher sie in den gnostischen Systemen vor uns liegt, ins Daseyn gerufen [29]).

---

29) Von dem obigen Standpunct aus läßt sich erst der Scharfblik Mosheim's in der Erforschung des Wesens der Gnosis richtig würdigen. Man hat das Verfahren Mosheim's, durch Absonderung aller individuellen Verschiedenheiten die Einheit und gemeinsame Grundlage der gnostischen Systeme zu gewinnen, und somit nach der Analogie der gnostischen Systeme eine Theologie, Kosmogonie, Anthropologie, Erlösungslehre und Ethik des Orientalismus, welcher die Quelle der Gnosis seyn sollte, zu construiren, einen Zirkelgang genannt, indem er, um den Ursprung der christlichen Gnosis zu erklären, das Entsprungene selbst als das Nächstliegende genommen habe. „Wie konnte dem scharfsinnigen Manne, sagt Lücke in der oben S. 5. angeführten Abhandlung S. 164., entgehen, daß sein sogenannter Orientalismus nichts weiter sey, als ein von ihm gemachtes Schema, die den meisten Gnostikern gemeinsamen Ideen zu ordnen? Das übersah er nicht, daß, damit dieses Schema nur irgend einen historischen Schein habe, die Idee und der Name Christi, welche zum Wesen des christlichen Gnosticismus nothwendig gehören, nicht darin enthalten seyn dürften. Aber, indem er in seinen Orientalismus das Scheinbild oder Abbild der Erlösungslehre aufnahm, wie es weder der Dualismus noch das Emanationssystem an sich construiren konnte, sondern nur der durch christliche Ideen erst aufgeregte und zur Verschmelzung emanatistischer und dualistischer Ideen gezwungene Gnosticismus in oder dicht neben der christlichen Kirche zu schaffen, zu gestalten und zu stellen vermochte, verwirrte er selbst, was er anfangs mit Klarheit scheiden zu wollen schien. Unläugbar ging also Mosheim einen historischen Zirkelgang." Diesen Zirkelgang ging Mosheim allerdings, sofern er zu dem Orientalismus, welcher ihm die Voraussezung der Gnosis zu seyn schien, nicht sowohl historisch als vielmehr nur durch Abstraction kam; allein sein genialer Blik in das Wesen der Gnosis zeigte sich eben darin, daß er sah, sie müsse

Ich glaube nicht, daß gegen den hier genommenen Gang, das Wesen und den Ursprung der Gnosis zu erklären, bedeutende Einwendungen erhoben werden können. Das Unbefriedigende der sonst gemachten Versuche, soweit sie einen andern Weg einschlagen, läßt sich wenigstens sehr leicht nachweisen. Um von ältern Ansichten und den schon erwähnten einseitigen Ableitungen aus dem philonischen Platonismus und dem Zoroastrismus [30]) hier nichts wei-

etwas zu ihrer Voraussezung haben, was sogleich auch schon das Ganze enthielt, nur nicht auf dieselbe concrete Weise, wie es sich nachher in der christlichen Gnosis gestaltete. Mosheim hatte daher vollkommen Recht, auch eine vorchristliche Erlösungs-Idee vorauszusezen, und nimmermehr hätte die christliche Lehre von der Erlösung für die Gnosis so große Bedeutung gewinnen können, wenn nicht schon jene vorchristliche Religionsphilosophie den Anknüpfungspunct für sie enthalten hätte. Das Wesen der Gnosis kann nicht begriffen werden, wenn man sie nur atomistisch und nicht organisch entstehen läßt. Was sie aus dem Judenthum und Christenthum aufnahm, fand immer schon einen zur Aufnahme bestimmten und bereiteten Ort. Jene vorchristliche speculative Religionsphilosophie verhielt sich zu der positiven oder historischen Religion immer nur wie das Abstracte zum Concreten.

30) Ueber diese von Lewald a. a. O. S. 106. f. ausgeführte Ansicht vgl. man die Recension von Gieseler a. a. O. S. 828. wo insbesondere mit Recht an die Verschiedenheit des Begriffs von der Materie erinnert wird. Bei Zoroaster ist die Materie theils gut theils böse, weswegen es eine Auferstehung der Todten und eine Reinigung der Materie durch den großen Weltbrand gibt; bei den Gnostikern ist die Materie schlechthin böse und Quell aller Uebel. Die Welt ist ferner in ihrer ursprünglichen Reinigkeit von Ormuzd geschaffen, die Gnostiker nehmen Aeonen als Weltschöpfer an, die sie sich ebenso schwach und unvollkommen dachten, als ihr Product, die Schöpfung, zu verrathen schien.

ter zu sagen, will ich mich nur an die neuesten Erklärungen halten. Wenn der Verfasser der kritischen Geschichte des Gnosticismus seine Untersuchungen zwar mit Recht an Plato und Philo anknüpft, aber bei Plato sogleich an die thracischen, samothracischen, eleusinischen Mysterien, und an die ganze Reihe jener heiligen Dichter, die man als Nachfolger des Orpheus betrachtete, erinnert, und von Philo aus auf jenen so auffallenden und merkwürdigen Synkretismus zurükgeht, welcher sich seit der Verpflanzung der Juden an die Ufer des Euphrat und Tigris zwischen den schönen Lehren Persiens und Palästina's gebildet habe, und, um in dieser grossen Thatsache der morgenländischen Geschichte den Ursprung der Gnosis aufzusuchen, die Elemente der Gnosis nirgends anders finden will, als in jenen persischen Lehren, welche von den Juden nach Alexandrien gebracht, und hier von ihren ausgezeichnetsten Schriftstellern mit den Lehren ihrer heiligen Schriften und mit denen des Platonismus vermischt worden seyen, und wenn dabei noch auf die Magier und Chaldäer, von welchen die Juden im Exil die Lehren und die Uebung der Magie angenommen haben, selbst auf die Indier, von welchen sie, wie gesagt wird, schon in Persien einzelne Lehren kennen gelernt haben, hingewiesen wird, — so sieht man sich hier offenbar in eine Sphäre versezt, in welcher man sich an nichts festes und sicheres mehr halten kann. Um von der sehr gewöhnlichen unhistorischen Vorstellung, daß der Parsismus schon in der ersten Zeit nach dem Exil einen unmittelbaren, sehr bedeutenden Einfluß auf das Judenthum gehabt habe, nichts zu sagen (worüber Gieseler Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. 2. S. 381. das unstreitig Richtige bemerkt hat), muß hier doch die Frage entgegengehalten werden, in welchen Lehren und Ideen denn gerade bei Philo dieser Einfluß des Parsismus so sichtbar seyn soll? Weiß doch Philo nicht

einmal von einem Gegensaz zweier im Kampfe mit einander begriffener Reiche. Ein Reich der Finsterniß und ein Kampf des Logos gegen dasselbe, wovon Matter spricht, ist ihm völlig fremd, und ebenso ungegründet die Behauptung, daß der philonische Logos mit dem Ormuzd des Parsismus und dem gnostischen Christus in Eins zusammenfalle (s. Gieseler a. a. O.). Gesezt aber auch, es bliken bei Philo da und dort zoroastrische Ideen durch, so war doch in jedem Falle ihr Einfluß im Ganzen so unbedeutend, daß auf diesem Wege für die genetische Erklärung der Gnosis nichts gewonnen werden kann, was nicht von selbst schon in dem Verhältniß Philos zur platonischen Philosophie liegt. An das apokryphische Buch der Weisheit und an die beiden Secten der Therapeuten und Essener erinnert auch Matter (I. S. 73. 91. f.) ohne jedoch Momente hervorzuheben, die auf einen nähern Zusammenhang mit der Gnosis schließen lassen. Um so grösseres Gewicht wird dagegen von Matter auf die Kabbala gelegt, und auch durch diese das Band, das den Gnosticismus mit dem Parsismus in Verbindung bringen soll, noch enger geknüpft. Die ersten Anfänge der kabbalistischen Lehren, behauptet Matter (I. S. 94.), weisen weit über die christliche Periode zurük. Schon die Schriften Daniels tragen die unverkennbarsten Spuren derselben an sich, den deutlichsten Beweis aber gebe die Idee der Emanation, welche auf gleiche Weise die Seele der Kabbala und des Zoroastrismus sey, weswegen diese Idee den Juden nur durch ihre enge Verbindung mit Persien zugekommen seyn könne. An dieses Grundprincip reihen sich in den Theorien der Kabbalisten Aehnlichkeiten und Nachbildungen untergeordneter Art in solcher Menge, daß die Kabbala neben dem Zoroastrismus nur als Kopie neben dem Original erscheine. Unläugbar hat auch die Kabbala eine sehr nahe Beziehung zur christlichen Gnosis, und

man kann nicht umhin, wie dieß auch von Neander am gehörigen Orte geschehen ist (man vgl. besonders Genet. Entw. S. 225. f.), die beiden Systeme sowohl im Ganzen als in einzelnen Lehren zu vergleichen. Allein die Annahme eines vorchristlichen Ursprungs der Kabbala muß aus Rüksicht auf die Gründe, die kürzlich Gieseler in der Beurtheilung der Matter'schen Schrift aufs neue in Erinnerung gebracht hat, für so problematisch gehalten werden, daß in dieser Hinsicht wenigstens von der Kabbala kein Gebrauch für die Gnosis gemacht werden kann. Lassen wir aber auch das vorchristliche Daseyn der Kabbala, in der Form wenigstens, in welcher wir sie kennen, auf sich beruhen, und bleiben wir blos dabei stehen, daß die Kabbala und die Gnosis als zwei parallele, in naher Verwandtschaft stehende Erscheinungen anzusehen sind, so werden wir dadurch von selbst zu der Voraussezung genöthigt, beide seyen aus einer gemeinschaftlichen Quelle geflossen, wodurch wir zugleich eine nicht unwichtige Bestätigung der Ansicht erhalten, dieselbe Verbindung speculativer, theils aus der platonischen Philosophie, theils auch aus den orientalischen Religionssystemen geschöpfter Ideen mit der alttestamentlichen Religionslehre, die uns in Philo einen so merkwürdigen Uebergang zu der christlichen Gnosis erbliken läßt, habe nicht blos in Aegypten und in Alexandrien namentlich, sondern auch anderwärts, wo Juden sich veranlaßt sahen, über den engen Gesichtskreis des Judenthums hinauszugehen, stattgefunden. Nehmen wir alle jene Elemente zusammen, die die Kabbala mit der Gnosis gemein hat, so vereinigen sie sich zu einer gemeinsamen Grundlage, von welcher aus dieselbe religionsphilosophische Ansicht sich sowohl zur christlichen Gnosis, als zur jüdischen Kabbala gestalten konnte. Am meisten berühren sie sich in dem eigentlich emanatistischen Theile des Systems, auf der Seite, auf welcher aus dem absoluten

Princip die göttlichen Kräfte, deren Reihe und Stufenfolge das Verhältniß des Geistes zur Materie vermittelt, hervorgehen, und treffen dann wieder in dem Endpuncte zusammen, in welchem das aus der Gottheit ausgeflossene geistige Leben in dieselbe zurükkehren, und in die Einheit des höchsten Princips wieder aufgenommen werden soll. Am weitesten divergiren sie in dem dazwischen liegenden Theile des Systems, in allen denjenigen Lehren, die sich in den gnostischen Systemen auf den Demiurg und Christus beziehen, aus dem natürlichen Grunde, weil hier die gnostische Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums zum Judenthum, und die von den Gnostikern aus dem Christenthum aufgenommene Idee der Erlösung eingreifen mußte. Wenn daher Matter, um die Annahme eines vorchristlichen Ursprungs der Kabbala zu rechtfertigen, behauptet, daß die Kabbala, wenn sie mit dem Christenthum gleichzeitig, oder erst nach demselben entstanden wäre, auch etwas ganz anderes seyn würde, als sie wirklich ist, und sich dafür auf die Neuplatoniker beruft, die zwar ihr System dem Christenthum entgegengestellt, aber von diesem die glänzendsten und zuverläßigsten Wahrheiten angenommen haben, so ist dagegen zu bemerken, daß, wie die Neuplatoniker nichts aus dem Christenthum sich aneignen konnten, was sie genöthigt haben würde, ihren neuplatonischen Standpunct zu verlassen, so auch die Kabbalisten doch immer Juden bleiben mußten, jede weitere Annäherung an das Christenthum aber sie in dasselbe Verhältniß zum Christenthum gesezt haben würde, in welchem die Gnostiker zu demselben stunden. Sie wären dann nicht mehr Kabbalisten gewesen, sondern Gnostiker geworden. Es gibt uns demnach auch die Kabbala, sosehr auch sie uns auf das Judenthum als den fruchtbaren Boden hinweist, auf welchem solche Erzeugnisse des religiösen Geistes jener Zeit aufsproßten, keinen bestimmtern Anknü-

pfungspunct für die genetische Erklärung der Gnosis [31]). Wenn wir nun zu dem bisher Bemerkten noch hinzunehmen, daß Matter noch überdieß die Darstellung der beiden Hauptclassen der gnostischen Secten, der syrischen und ägyptischen, eine Darstellung der syrisch-phönicischen und ägyptischen Religionslehren voranschikt, um auch dadurch alle Elemente darzulegen, die etwa die Gnostiker für ihre Systeme benüzt haben mögen (wobei nur die bestimmtere, allerdings schwer zu gebende Nachweisung, wie dieß wirklich geschehen sey, vermißt wird), so wird durch alles dieß das obige Urtheil hinlänglich gerechtfertigt seyn, daß wir uns hier in eine zu weite, zu sehr ins Unbestimmte sich verlierende Sphäre versezt sehen, in welcher uns jede characteristische Spur, an welcher wir den Ursprung des Gnosticismus verfolgen könnten, entschwindet.

Wie hier die Sphäre, innerhalb welcher wir die Anfänge der Gnosis aufzusuchen haben, zu weit gezogen ist, so hat sie dagegen ein anderer Forscher, welcher diese Frage kürzlich zum Gegenstand einer neuen, eigenthümlichen Untersuchung gemacht hat, zu eng begrenzt [32]). Im Gegensaz gegen die gewöhnliche Ansicht, die sich kurz so zusammenfassen lasse: die Gnosis sey aus einem rein theoretischen Interesse hervorgegangen, aus dem Bedürfniß, sich über die Welt, und ihre Erscheinungen speculativ zu orientiren, die Thatsachen des Christenthums, und das histo-

---

31) Gegen die Ableitung der Gnosis aus der Kabbala erklärten sich besonders Massuet Dissert. praeviae in Iren. libr. S. XX. und Lewald a. a. O. S. 83. f.

32) Möhler Versuch über den Ursprung des Gnosticismus (s. Beglückwünschung Seiner Hochwürden dem Herrn D. G. J. Planck, zur Feier seiner fünfzigjährigen Amtsführung am 15ten Mai 1831, dargebracht von der kath. theol. Facultät in Tübingen.)

Der gegebenen Begriffsbestimmung, nach welcher, um das Wesen der Gnosis richtig aufzufassen, von der Unterscheidung eines philosophischen und historischen Elements und dem Verhältniß dieser beiden Elemente auszugehen ist, möchte selbst die Bedeutung, die das Wort γνῶσις im Sprachgebrauch jener Zeit, schon vor dem eigentlichen Auftreten der Gnostiker, erhalten hatte, nicht ganz fremd seyn. Matter hat (Th. I. S. 119. 125.) einige Stellen in der Uebersetzung der LXX (welcher auch noch die Stelle im Buche der Weisheit 10, 11. beigefügt werden kann) und im N. T. als solche bezeichnet, in welchen das Wort γνῶσις bereits eine mit dem Wesen des Gnosticismus näher zusammenhängende Bedeutung zu haben scheine. Ich möchte darauf kein Gewicht legen, obgleich die Wahl dieses Worts, mit welchem man immer den Begriff einer reinern vollkommnern, einer höhern speculativen, überhaupt einer tiefer gehenden Erkenntniß verbunden zu haben scheint, immer bemerkenswerth ist. Eine nähere Beziehung auf den Hauptbegriff, um welchen es uns hier zu thun ist, möchte Folgendes haben. Schon Neander (Kirchengesch. I. S. 628. 653.) hat im Allgemeinen mit Recht auf die Bedeutung aufmerksam gemacht, die das Wort γνῶσις in dem dem Barnabas zugeschriebenen Briefe in Verbindung mit der Behauptung hat, daß die Juden das ganze Ceremonialgesez, dasselbe äusserlich beobachtend, statt nur eine alle-

wohl in griechischen Formen, sich dennoch aus dem Emanationssystem durch den Dualismus hindurch bis zur völligen Endschaft im Materialismus und Pantheismus entfaltet habe. Bei aller Anerkennung der hier dargelegten geistreichen Ideen darf doch — zumal da in der neuen Ausgabe des Commentars sich dieser ganze Abschnitt nicht wiederfindet, — offen gesagt werden, daß man auch hier eine schärfere Bestimmung und Begränzung des Begriffs der Gnosis vergebens suche.

gorische Darstellung allgemeiner und sittlicher Wahrheiten darin zu sehen, durchaus misverstanden hätten. Erst die Gnosis schließt nach dem Verfasser dieses Briefs diesen wahren Sinn auf. Dieß verdient nun etwas näher entwikelt zu werden. Gleich im Eingange seines Schreibens (c. 2.) sagt der Verfasser zu seinen Lesern: *ἐσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμψαι, ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν.* Er will sie also von der *πίστις* zur *γνῶσις* führen, kann aber unter dieser *γνῶσις* nichts anders verstehen, als das, wovon der Hauptinhalt des Briefes handelt, und worauf er im Folgenden sogleich übergeht, die geistige Auffassung der alttestamentlichen Lehren und Gebote. Noch deutlicher erhellt dieß aus folgender Stelle c. **10.** Der Verfasser führt das mosaische Gebot **III.** Mos. 11. an: *Μωσῆς εἴρηκεν· οὐ φάγεσθε χοῖρον, οὐδὲ ἀετὸν, οὐδὲ ὀξύπτερον, οὐδὲ κόρακα, οὐδὲ πάντα ἰχθῦν, ὃς οὐκ ἔχει λεπίδα ἐν αὐτῷ, τρία ἔλαβεν ἐν τῇ συνέσει δόγματα. — Μωσῆς δὲ ἐν πνεύματι ἐλάλησε.* Nun folgt eine allegorische Deutung, nach welcher unter den genannten Thieren Menschen mit Trieben und Neigungen zu verstehen sind, die den Eigenschaften jener Thiere entsprechen, worauf der Verfasser fortfährt: *περὶ τῶν βρωμάτων μὲν οὖν Μωσῆς τρία δόγματα ἐν πνεύματι ἐλάλησεν· οἱ δὲ* (die Juden) *κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ὡς περὶ βρωμάτων προσεδέξαντο. Λαμβάνει δὲ τριῶν δογμάτων γνῶσιν Δαβὶδ, καὶ λέγει ὁμοίως· μακάριος ἀνὴρ, ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν, καθὼς οἱ ἰχθύες πορεύονται ἐν σκότει εἰς τὰ βάθη. Καὶ ἐν ὁδῷ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἔστη· καθὼς οἱ δοκοῦντες φοβεῖσθαι τὸν κύριον ἁμαρτάνουσιν, ὡς ὁ χοῖρος. Καὶ ἐπὶ καθέδρᾳ λοιμῶν οὐκ ἐκάθισε· καθὼς τὰ πετεινὰ τὰ καθήμενα εἰς ἁρπαγήν. Ἔχετε τελείως καὶ περὶ τῆς γνώσεως.* Es ist klar, daß das Wort

γνῶσις hier nichts anders als die allegorische Deutung und Auffassung des buchstäblichen wörtlichen Sinnes der Schrift bedeutet. Dieselbe Bedeutung hat das Wort γνῶσις c. 9. Es ist hier von der Beschneidung die Rede, und der Verfasser fordert seine Leser auf, ihren tiefern Sinn wohl zu fassen. „Abraham, welcher zuerst die Beschneidung einführte, vollzog sie im Geiste hinblikend auf den Sohn (Jesus), indem er in drei Buchstaben die Lehre niederlegte (λαβὼν τριῶν γραμμάτων δόγματα). Denn es heißt: Und Abraham beschnitt von seinem Hause 318 Männer. Worin besteht nun die ihm ertheilte Erkenntniß (τίς οὖν ἡ δοθεῖσα τούτῳ γνῶσις;)? Merket, was die ersten 18 und dann die 300 bedeuten. Was die 18 betrifft, so wird 10 durch ι, 8 durch η bezeichnet, und du hast den Namen Jesus. Und weil das Kreuz in *T* die Gnade (d. h. seine mystische Bedeutung) haben sollte, heißt es, es seyen 300 (neben den 18) gewesen. So hat er mit zwei Buchstaben Jesus, mit einem das Kreuz angedeutet. Das weiß der, der das eingepflanzte Geschenk seiner Lehre in uns niedergelegt hat (ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν)". Auch hier bedeutet also das Wort γνῶσις den, mit dem äussern Zeichen des Buchstabens verbundenen geheimen, mystisch allegorischen Sinn. Wir sehen demnach hier genau auch in dem Sprachgebrauch des Worts γνῶσις den Ursprung des damit verbundenen Begriffs. Wie die jüdisch-christliche Gnosis ihre älteste Wurzel in der Allegorie hat, die sich über den blossen Buchstaben erheben, und den äusserlich gegebenen Inhalt der Schriften des A. T. vergeistigen wollte, so hatte diese, durch die Allegorie vermittelte, geistige Erkenntniß selbst auch den Namen Gnosis, und man verband demnach mit dem Worte γνῶσις von Anfang an den Begriff einer solchen Geistesrichtung, die zwar von dem äusserlich historisch Gegebenen ausgeht, aber dabei nicht stehen

bleibt, sondern dasselbe erst vom Standpunct höherer Ideen aus in seinem wahren Sinn aufzufassen sucht, in demjenigen, welcher vom göttlichen Geist, als dem eigentlichen Urheber der Schrift, gleich anfangs in sie niedergelegt, aber auch zugleich in der äussern Hülle des Worts verborgen worden ist. Daher ist das Allegorische, das das Wesen der Gnosis ausmacht, auch das Pneumatische[35]), und wenn die Gnostiker sich vorzugsweise als die Pneumatischen betrachteten, so hatte dieß zwar einen weitern Sinn, (auf dieselbe Weise, wie ja auch die Gnosis sich nicht mehr blos auf die Allegorie beschränkte), wir sehen aber doch auch hierin noch denselben Zusammenhang des Begriffs. In dem ganzen Inhalt des Briefs ist dem Verfasser die Allegorie der Schlüssel, welcher das rechte Verständniß der Schrift öffnet (ἡμεῖς οὖν, δικαίως νοήσαντες τὰς ἐντολὰς, λαλοῦμεν, ὡς ἠθέλησεν ὁ κύριος· διὰ τοῦτο περιέτεμε τὰς ἀκοὰς ἡμῶν καὶ τὰς καρδίας, ἵνα συνιῶμεν ταῦτα c. 10.), und den Christen offenbar macht, was den Juden verborgen ist (καὶ διὰ τοῦτο οὕτω γενόμενα [Typen, Allegorien] ἡμῖν μὲν ἐστι φανερὰ, ἐκείνοις δὲ σκοτεινὰ, ὅτι οὐκ ἤκουσαν φωνῆς τοῦ κυρίου. c. 8.) Selbst in solchen Stellen, in welchen die Gnosis nicht so geradezu mit der Allegorie zusammenfällt, liegt doch in dem Worte γνῶσις immer noch der Begriff eines unmittelbar Gegebenen, zu welchem erst noch etwas anderes als der bestimmtere und höhere Sinn desselben hinzukommen muß. So sagt der Verfasser c. 18., er wolle zu einer andern γνῶσις καὶ διδαχὴ übergehen, und spricht nun davon, es gebe einen doppelten Weg, einen Weg des Lichts und einen Weg der Finsterniß. Um den Weg des

---

35) Daher das Obige: Μωσῆς ἐν πνεύματι ἐλάλησε, geradezu heißt: Moses hat allegorisch gesprochen.

Lichts zu beschreiben, sagt der Verfasser: *ἔστιν οὖν ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις τοῦ περιπατεῖν ἐν αὐτῇ τοιαύτη*, und nun folgt eine Reihe von moralischen Geboten und Vorschriften, durch welche erst die gegebene unbestimmte Vorstellung von dem Wege des Lichts ihren bestimmtern Sinn erhält, und zum klaren Bewußtseyn kommt. Es ist alles dieß für die genetische Entwiklung des Begriffs der Gnosis nicht unwichtig[36]), vielleicht können wir aber noch weiter

---

36) Ueberhaupt enthält der Brief des Barnabas manches, was als Uebergang zur eigentlichen Gnosis bemerkenswerth ist. Von dem allegorischen Standpunct aus, auf welchen sich der Verfasser stellt, mußte ihm das Judenthum mit seinen religiösen Institutionen auf einer sehr niedrigen Stufe erscheinen. Daher die Klage über die Verblendung der am Buchstaben hängenden Juden. Der Verf. geht aber weiter zurük, und leitet diesen Zustand der Juden von einem feindlich eingreifenden Princip ab. Wenigstens sagt er c. 9., wo er von der Beschneidung spricht, die die Juden auch nur buchstäblich, nicht geistig, verstanden haben: *οὐκοῦν περιέτεμεν ἡμῶν τὰς ἀκοὰς, ἵνα ἀκούσαντες λόγον πιστεύωμεν· ἡ γὰρ περιτομὴ, ἐφ' ᾗ πεποίθασι, κατήργηται. Περιτομὴν γὰρ εἴρηκεν οὐ σαρκὸς γεννηθῆναι, ἀλλὰ παρέβησαν, ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφισεν αὐτούς.* Zwischen diesem *ἄγγελος πονηρὸς*, der die Ursache der Verblendung der Juden ist, ihres völligen Mangels an einer geistigen Auffassung ihrer Religion, und dem gnostischen Demiurg, der zwar selbst Urheber des Judenthums ist, aber doch zugleich unbewußt geistigere Keime in dasselbe niederlegte, ist kein grosser Unterschied. Wie nahe die der Gnosis so nahverwandte allegorische Ansicht mit dem Doketismus zusammengrenzt, sehen wir ebenfalls an diesem Schriftsteller, der sich ziemlich doketisch über Christus äussert. Denn nur deßwegen läßt er ihn im Fleische erscheinen, weil sonst die Menschen seinen Anblik nicht hätten ertragen können. *Ostendit, se esse filium Dei, si enim non venisset in carne, quomodo pos-*

lichen Vorstellung an, daß Gott einen ausser ihm befindlichen und durch sich selbst seyenden Stoff zur Welt bearbeitet habe, so weiche die valentinische Lehre, wo möglich, noch weiter davon ab. In der Hyle als dem schlechthin Formlosen, aber auch unendlich Bildbaren und nirgends Widerstrebenden, sey die Ursache des Bösen so wenig zu suchen, daß vielmehr die präexistirenden Seelen dasselbe erst in das leibliche Daseyn mithineineinbrachten, indem sie in einem frühern Zustande eine Schuld contrahirten, die sie im Gefängnisse des Körpers büßen. Aber eben der Vorstellung, daß sich das Böse aus der Schöpfung Gottes, aus dem Geist, irgendwie entwikle, haben sich die Gnostiker aus allen Kräften widersezt. Eine ungeheure Differenz liege ferner darin, daß dem Plato die geschaffene fertige Welt vollkommen, gesund und fehlerfrei, den Gnostikern dagegen ein jammervolles, klägliches, erbärmliches Ding sey. Endlich bilde Platons Nus die Welt der Geister und der Körper, der gnostische nur die pneumatische. Es ist zwar allerdings nicht zu läugnen, daß der platonische Gegensaz zwischen Gott und der Materie nicht derselbe ist, wie der gnostische, wie wir aber auch den platonischen Begriff der Materie näher bestimmen mögen, das Gemeinsame aller Ansichten hierüber muß doch immer dieß bleiben, daß die Materie auf irgend eine Weise einen gewissen Gegensaz gegen das reine Wesen der Gottheit bilde, und wenn auch die Materie von Plato keineswegs als Siz und Princip des Bösen betrachtet und bezeichnet, und die Welt, jedoch nur sofern sie von Gott gebildet und geordnet ist, von ihm sogar geradezu vollkommen und mangellos genannt wird, so ist ihm doch zugleich das materielle Princip, sobald es mit dem geistigen in eine unmittelbare Berührung kommt, und mit ihm, wie im menschlichen Organismus, eine organische Einheit bildet, ein trübendes, verdunkelndes und verunreinigendes, wie aus dem plato-

nischen Gegensaz zwischen dem Idealen und Realen, und aus der bekannten Ansicht von dem Körper, als einem Kerker der Seele, und von der Unvollkommenheit und Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntniß zu sehen ist. Daß Plato einen Fall der Seele im Zustande der Präexistenz annahm, beweist nicht, daß er sich die Materie in keiner Hinsicht als Ursache des Bösen dachte, da jeder Dualismus die Seelen nur dadurch von dem Bösen der Materie befleckt werden lassen kann, daß in ihnen an sich schon eine Disposition dazu liegt. Ja man kann sogar nicht einmal behaupten, daß nach Plato Geister und Körper durch dasselbe Princip gebildet werden. Weltschöpfer ist der höchste Gott nur, sofern er das Göttliche im Menschen, die Seele, mittheilt, den Göttern aber überläßt er es, zum Unsterblichen das Sterbliche hinzufügen. Diese Götter nehmen dieselbe untergeordnete und vermittelnde Stufe zwischen Gott und der Materie ein, auf welcher bei den Gnostikern der Demiurg steht, wie überhaupt der platonische Grundsaz, daß das Göttliche nicht unmittelbar mit dem Sterblichen verkehre, ganz im Geiste der gnostischen Weltansicht ist[33]). Was übrigens das Verhältniß des platonischen Begriffs der Materie zum gnostischen betrifft, so kann sich die genauere Bestimmung derselben erst aus der nähern Untersuchung der einzelnen Systeme ergeben. In jedem Falle kommt bei der Frage, welchen Einfluß der Platonismus auf die Entstehung der Gnosis gehabt haben möge, nicht blos das in Betracht, was man an und für sich bei Plato zu finden berechtigt war, sondern auch, was man bei ihm finden zu können glaubte, und zu finden geneigt war. Der einmal vorhandene Gegensaz zwischen Geist und Materie konnte auf verschiedene Weise aufge-

---

33) Vgl. oben S. 38. Anm.

faßt und weiter ausgebildet werden. Wie ganz anders erscheint die platonische Materie schon bei Philo? Nach Philo ist die Materie entschieden ein vor der Weltschöpfung ausser Gott existirender Stoff, in Beziehung auf welchen sich die göttliche Thätigkeit blos bildend verhielt, und nicht blos formlos war die Materie, sondern auch voll Verwirrung und Unordnung. Wie Gott das Princip des Lebens, und ganz besonders des geistigen Lebens ist, so ist die Materie todt, und wie nur Gott die Freiheit ist, so ist die Materie blinde Nothwendigkeit. Sollte man aber auch zwischen diesem Begriff und dem gnostischen noch eine zu große Differenz annehmen zu müssen glauben, so liegt doch die Betrachtung sehr nahe, daß, wie schon Philo den platonischen Begriff der Materie steigerte, so auch die Gnostiker, auch abgesehen von andern hinzukommenden Momenten, sehr natürlich hierin noch weiter gingen, wie ja überhaupt jede neue Erscheinung dieser Art ihr Eigenthümliches darin hat, daß das schon früher Vorhandene von der gegebenen Grundlage aus zu einer bestimmtern Form ausgebildet wird. Wir werden demnach auch von dieser Seite nur wieder auf Philo zurükgewiesen, welcher immer der merkwürdigste Vermittler zwischen dem Platonismus und Gnosticismus bleibt, sosehr auch Möhler dieses Verhältniß Philos zur Gnosis von einer neuen Seite, vom Standpunct des Judenthums aus, welchem Philo auch als Platoniker stets zugethan war, in Anspruch nimmt, und die gewöhnliche Ansicht von demselben bestreitet. Es wird zwar zugegeben, daß zwischen der alexandrinisch-jüdischen Idealistik und der Gnosis sehr auffallende Verwandtschaften stattfinden, zugleich aber behauptet, da die Grundlage der Gnosis ein absoluter Dualismus sey, der nicht in der höhern jüdischen Theologie (weder in jener Idealistik, noch in der Kabbala, den beiden Formen dieser Theologie) gefunden werde, so könne von einem

Hervorgehen jener aus dieser auch nicht wohl die Rede seyn. Ueberhaupt sey ein Uebergang vom Judenthum zur häretischen Gnosis ungemein schwer zu begreifen. „Der Jude stund dem wahren Gott nie so ferne, er war von jeher mit den Grundsäzen einer ethischen Religion allzuvertraut, und die reinere religiöse Naturanschauung ihm viel zu geläufig, als daß die Bekanntschaft mit dem Christenthum in ihm ein so ganz verkehrtes spiritualistisches Extrem hätte hervorrufen können. Je näher die Religion von irgend wem der christlichen schon stund, desto weniger lief er Gefahr, durch dieselbe in excentrische Gefühle versezt zu werden, desto größer war vielmehr die Gefahr, sie gar nicht anzunehmen, wie wir denn dieß auch bei den Juden gewahren. Je mehr nebst allem dem das Judenthum in jedem gnostischen System verkannt wird, desto behutsamer muß es machen, die Gnosis aus ihr hervorgehen zu lassen, zumal jene Erscheinungen, die einen Uebergang zu bilden scheinen, in der That keinen bilden." In der That eine Reihe von Säzen, die die Wahrscheinlichkeit der aufgestellten Ansicht nicht erhöhen kann. Stund der Jude dem wahren Gott zu nahe, um Gnostiker zu werden, warum soll dasselbe nicht auch vom Christen gelten? Soll die Gnosis nur ein unmittelbares Erzeugniß des Christenthums, gleichwohl aber, je näher die Religion von irgendwem der christlichen schon stund, die Gefahr um so geringer gewesen seyn, durch dieselbe in excentrische Gefühle versezt zu werden, oder Gnostiker zu werden, so könnte, wie allerdings schon aus dem Obigen folgt, nur das Schroffe und Plözliche des Uebergangs vom Heidenthum zum Christenthum Gnostiker erzeugt haben. Dagegen spricht aber alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die ersten Gnostiker beinahe durchaus dem Judenthum angehörten. Den Uebergang vom Judenthum zur Gnosis kann man nur dann unwahrscheinlich finden, wenn man das Wesen der

Gnosis einseitig in einen absoluten Dualismus sezt, und in Beziehung auf denselben den vermittelnden Uebergang nicht anerkennen will, der unläugbar schon bei Philo sich findet. Nehmen wir ausserdem noch hinzu, welche vorbereitende Keime der Gnosis sich sonst, sowohl bei Philo, als auch schon bei den LXX und in den Apokryphen, nachweisen lassen, und wie auffallend bereits jüdische Secten, wie die Essener und Therapeuten, aus der Sphäre des gewöhnlichen Judenthums herausgetreten waren, und in welches Verhältniß sie dasselbe zu ihren speculativen Ideen gesezt hatten, so ist gewiß nichts natürlicher, als die Ansicht, daß der nächste und unmittelbarste Uebergang zur Gnosis vom Judenthum aus geschehen sey. Die Gnosis war bereits im Keime vorhanden, sobald man über die jüdische Religion, ungeachtet ihres positiven und historischen Characters, auf die angegebene Weise zu philosophiren anfing [34].

---

34) Unter den neuern Untersuchungen über das Wesen und den Ursprung der Gnosis mag hier auch noch die von Lücke im Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes Th. I. erste Ausg. S. 160—214. gegebene kurze Geschichte des Gegensazes der πίστις und γνῶσις, von seinem Ursprung an bis zur völligern Entfaltung in der alexandrinischen Schule, genannt werden. Ausgehend vom Sündenfall verbreitet sich diese Untersuchung über Wahrheit und Irrthum unter den Völkern der Erde und dem Volke Gottes, die wahre und falsche Gnosis, den Unterschied der paulinischen und johanneischen Gnosis, den Gegensaz der christlichen Gnosis der Kirchenväter zum eigentlichen Gnosticismus, dessen Ursprung in Persien und Indien nach den (von F. Schlegel unterschiedenen) Systemen der Emanation und des Dualismus, und den Cyklus des Irrthums und der Verwirrung in den Systemen eines Basilides und Valentin, eines Marcion und Carpocrates, in welchen der Gnosticismus, wie=

Der gegebenen Begriffsbestimmung, nach welcher, um das Wesen der Gnosis richtig aufzufassen, von der Unterscheidung eines philosophischen und historischen Elements und dem Verhältniß dieser beiden Elemente auszugehen ist, möchte selbst die Bedeutung, die das Wort γνῶσις im Sprachgebrauch jener Zeit, schon vor dem eigentlichen Auftreten der Gnostiker, erhalten hatte, nicht ganz fremd seyn. Matter hat (Th. I. S. 119. 125.) einige Stellen in der Uebersezung der LXX (welcher auch noch die Stelle im Buche der Weisheit 10, 11. beigefügt werden kann) und im N. T. als solche bezeichnet, in welchen das Wort γνῶσις bereits eine mit dem Wesen des Gnosticismus näher zusammenhängende Bedeutung zu haben scheine. Ich möchte darauf kein Gewicht legen, obgleich die Wahl dieses Worts, mit welchem man immer den Begriff einer reinern vollkommnern, einer höhern speculativen, überhaupt einer tiefer gehenden Erkenntniß verbunden zu haben scheint, immer bemerkenswerth ist. Eine nähere Beziehung auf den Hauptbegriff, um welchen es uns hier zu thun ist, möchte Folgendes haben. Schon Neander (Kirchengesch. I. S. 628. 653.) hat im Allgemeinen mit Recht auf die Bedeutung aufmerksam gemacht, die das Wort γνῶσις in dem dem Barnabas zugeschriebenen Briefe in Verbindung mit der Behauptung hat, daß die Juden das ganze Ceremonialgesez, dasselbe äusserlich beobachtend, statt nur eine alle-

wohl in griechischen Formen, sich dennoch aus dem Emanationssystem durch den Dualismus hindurch bis zur völligen Endschaft im Materialismus und Pantheismus entfaltet habe. Bei aller Anerkennung der hier dargelegten geistreichen Ideen darf doch — zumal da in der neuen Ausgabe des Commentars sich dieser ganze Abschnitt nicht wiederfindet, — offen gesagt werden, daß man auch hier eine schärfere Bestimmung und Begränzung des Begriffs der Gnosis vergebens suche.

bloßen Hülle dienen läßt, wie ebendeßwegen der Begriff der Allegorie sich mit dem Begriffe der Gnosis aufs innigste verknüpfte, und die Allegorie auch bei den eigentlichen Gnostikern größtentheils in größerem oder geringerem Umfange ihre alte Bedeutung beibehielt; so war sie auch bei Clemens von Alexandrien ein wesentliches Element seiner Gnosis, und das Hauptmittel, durch welches er sich als Gnostiker über das wahre Verhältniß des Judenthums zum Christenthum verständigte. Es zeigt dieß der ganze Inhalt seiner Stromata, deren mannigfaltiges, buntgewirktes Gewebe, hauptsächlich auch in der, durch das Ganze sich hindurchziehenden, typischen und allegorischen Betrachtungsweise das Princip seiner Einheit hat. Ausdrüklich betrachtet sie daher auch Clemens als eine Eigenschaft des Gnostikers **Strom. VI, 11.** (*ὁ γνωστικὸς οἶδεν κατὰ τὴν γραφὴν τὰ ἀρχαῖα, καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζει*). Der Gebrauch der Allegorie selbst mußte freilich ein verschiedener seyn, ein mehr oder minder beschränkter, je nachdem das Verhältniß der historisch gegebenen Religionen zur absoluten Religion mehr oder minder negativ bestimmt wurde. Gnostiker, die das Judenthum in ein engeres Verhältniß zum Christenthum sezten, mußten, um schon in jenem zu finden, was eigentlich erst diesem angehörte, auch der Allegorie mehr Raum geben, als solche, die eine schärfere Grenzlinie zwischen Judenthum und Christenthum zogen. Es hängt dieß aber schon mit demjenigen zusammen, was Gegenstand unserer weiteren Untersuchung ist. Halten wir hier vorerst noch fest, was sich uns zulezt noch aus unserer bisherigen Untersuchung ergab, so können wir, um den mit dem Worte *γνῶσις* verbundenen Grundbegriff zu bestimmen, nun von dem Inhalt des Wissens, das Gegenstand der *γνῶσις* ist, abstrahiren, und blos auf die Form dieses Wissens sehen. Die *γνῶσις* ist, auch blos formell betrachtet, doch immer ein solches Wissen, das

γνῶσις hier nichts anders als die allegorische Deutung und Auffassung des buchstäblichen wörtlichen Sinnes der Schrift bedeutet. Dieselbe Bedeutung hat das Wort γνῶσις c. 9. Es ist hier von der Beschneidung die Rede, und der Verfasser fordert seine Leser auf, ihren tiefern Sinn wohl zu fassen. „Abraham, welcher zuerst die Beschneidung einführte, vollzog sie im Geiste hinblikend auf den Sohn (Jesus), indem er in drei Buchstaben die Lehre niederlegte (λαβὼν τριῶν γραμμάτων δόγματα). Denn es heißt: Und Abraham beschnitt von seinem Hause 318 Männer. Worin besteht nun die ihm ertheilte Erkenntniß (τίς οὖν ἡ δοθεῖσα τούτῳ γνῶσις;)? Merket, was die ersten 18 und dann die 300 bedeuten. Was die 18 betrifft, so wird 10 durch ι, 8 durch η bezeichnet, und du hast den Namen Jesus. Und weil das Kreuz in T die Gnade (d. h. seine mystische Bedeutung) haben sollte, heißt es, es seyen 300 (neben den 18) gewesen. So hat er mit zwei Buchstaben Jesus, mit einem das Kreuz angedeutet. Das weiß der, der das eingepflanzte Geschenk seiner Lehre in uns niedergelegt hat (ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν)". Auch hier bedeutet also das Wort γνῶσις den mit dem äussern Zeichen des Buchstabens verbundenen geheimen, mystisch allegorischen Sinn. Wir sehen demnach hier genau auch in dem Sprachgebrauch des Worts γνῶσις den Ursprung des damit verbundenen Begriffs. Wie die jüdisch-christliche Gnosis ihre älteste Wurzel in der Allegorie hat, die sich über den blossen Buchstaben erheben, und den äusserlich gegebenen Inhalt der Schriften des A. T. vergeistigen wollte, so hatte diese, durch die Allegorie vermittelte, geistige Erkenntniß selbst auch den Namen Gnosis, und man verband demnach mit dem Worte γνῶσις von Anfang an den Begriff einer solchen Geistesrichtung, die zwar von dem äusserlich historisch Gegebenen ausgeht, aber dabei nicht stehen

daher noch an der Bestimmung des Begriffs selbst fehlte, desto weniger konnte auch die Eintheilung gelingen, so wie dagegen eine einfache und natürliche, die verschiedenen Hauptformen umfassende, und jeder ihren eigenthümlichen Ort im Ganzen anweisende Eintheilung auch als die beste Probe für die Richtigkeit der gegebenen Begriffsbestimmung angesehen werden muß. Den ersten Versuch, die gnostischen Systeme, statt sie blos historisch und chronologisch aneinanderzureihen, womit man sich gewöhnlich begnügte, nach einem aus ihrer innern Beschaffenheit abstrahirten Eintheilungsgrund zu classificiren, machte Mosheim [38]. So verfehlt die Mosheim'sche Classification ist, so lag das Verfehlte doch in nichts anderem, als in derselben Einseitigkeit des Gesichtspuncts, von welcher sich auch beinahe alle folgende nicht frei machen konnten. Das erste Licht brachte Neander in diese Sache durch die Untersuchung judaisirender und antijüdischer Gnostiker, welche er seiner genetischen Entwiklung der gnostischen Syste-

---

38) Man vergleiche hierüber Lücke a. a. O. S. 116. f. In den Comment. theilt Mosheim mit Rüksicht auf den Dualismus in den Principien die Gnostiker in zwei Classen. *Hoc inter eas potissimum interesse*, sagt Mosheim S. 410., *quod aliae (sectae) vetus Orientalium dogma de binis rerum principiis totum intaminatumque servant, aliae vero ex eo detrahunt aliquid, detractumque peregrinis commentis quodammodo supplent.* Alle nehmen einen von Gott verschiedenen Weltschöpfer an. *At qui in Syria et Asia nati sunt, peculiarem materiae aeternae dominum, sive per se existentem, sive ex ipsa materia natum, praeficiunt, id est bono principio malum adjungunt, qui tamen materiae princeps a fabricatore mundi differt. Qui vero inter Aegyptios nati et educati sunt, Basilides, Valentinus, alii, hunc materiae dominum ignorant.*

stischen wird eingewendet, es sey schwer zu begreifen, wie dieses verfallene System in der Zeit seiner äussersten Ohnmacht einen so belebenden Einfluß auf die christliche Kirche solle geäussert haben, weit begreiflicher aber sey, daß es erst durch das Christenthum selbst in jenen Personen, in welchen es als eine todte historische Notiz vergraben lag, wieder belebt würde, und zu einem neuen Verständnisse gelangte, daß es also von solchen Männern, die durch das Christenthum in eine wilde enthusiastische Bewegung versezt waren, nur wieder als eine willkommene historische Stüze verwendet wurde. Wenn wir auch die Richtigkeit der Behauptung, das zoroastrische System sey damals nur eine todte historische Notiz gewesen, auf sich beruhen lassen (da solche Bezeichnungen immer sehr subjectiv sind), so zeugt es doch in jedem Falle dafür, daß längst vor der Gnosis eine dualistische Weltansicht vorhanden war, und die angeführte Argumentation beweist nur soviel, daß die Gnosis nicht gerade ihren unmittelbaren Ursprung aus dem persischen Dualismus nahm, was allerdings auch andere Gründe wahrscheinlich machen. Wird ferner behauptet, noch weniger als aus dem Zendsystem lasse sich aus dem Platonismus die tiefste Grundlage der Gnosis, der ihr eigenthümliche Dualismus, ableiten, so ist dieß zunächst sehr scheinbar, aber doch nur in beschränktem Sinne wahr. Es werden zwei Ansichten über die platonische Hyle unterschieden. Verstehe man unter ihr, was das Richtigere scheine, das gleichsam Irrationale in Gott selbst, das durch den Nus Form und Gestaltung gewinne, und in Einzelwesen zur Erscheinung komme, so sey der Unterschied, daß Plato das geistige und leibliche Daseyn aus Einem und demselben ableite, während Valentin das Pneumatische aus dem Wesen der Gottheit, das Leibliche aber aus der ihr fremden, entgegengesezten Materie gebildet werden lasse. Nehme man aber nach der gewöhn-

lichen Vorstellung an, daß Gott einen ausser ihm befindlichen und durch sich selbst seyenden Stoff zur Welt bearbeitet habe, so weiche die valentinische Lehre, wo möglich, noch weiter davon ab. In der Hyle als dem schlechthin Formlosen, aber auch unendlich Bildbaren und nirgends Widerstrebenden, sey die Ursache des Bösen so wenig zu suchen, daß vielmehr die präexistirenden Seelen dasselbe erst in das leibliche Daseyn mithineinbrachten, indem sie in einem frühern Zustande eine Schuld contrahirten, die sie im Gefängnisse des Körpers büßen. Aber eben der Vorstellung, daß sich das Böse aus der Schöpfung Gottes, aus dem Geist, irgendwie entwikle, haben sich die Gnostiker aus allen Kräften widersezt. Eine ungeheure Differenz liege ferner darin, daß dem Plato die geschaffene fertige Welt vollkommen, gesund und fehlerfrei, den Gnostikern dagegen ein jammervolles, klägliches, erbärmliches Ding sey. Endlich bilde Platons Nus die Welt der Geister und der Körper, der gnostische nur die pneumatische. Es ist zwar allerdings nicht zu läugnen, daß der platonische Gegensaz zwischen Gott und der Materie nicht derselbe ist, wie der gnostische, wie wir aber auch den platonischen Begriff der Materie näher bestimmen mögen, das Gemeinsame aller Ansichten hierüber muß doch immer dieß bleiben, daß die Materie auf irgend eine Weise einen gewissen Gegensaz gegen das reine Wesen der Gottheit bilde, und wenn auch die Materie von Plato keineswegs als Siz und Princip des Bösen betrachtet und bezeichnet, und die Welt, jedoch nur sofern sie von Gott gebildet und geordnet ist, von ihm sogar geradezu vollkommen und mangellos genannt wird, so ist ihm doch zugleich das materielle Princip, sobald es mit dem geistigen in eine unmittelbare Berührung kommt, und mit ihm, wie im menschlichen Organismus, eine organische Einheit bildet, ein trübendes, verdunkelndes und verunreinigendes, wie aus dem plato-

nischen Gegensaz zwischen dem Idealen und Realen, und aus der bekannten Ansicht von dem Körper, als einem Kerker der Seele, und von der Unvollkommenheit und Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntniß zu sehen ist. Daß Plato einen Fall der Seele im Zustande der Präexistenz annahm, beweist nicht, daß er sich die Materie in keiner Hinsicht als Ursache des Bösen dachte, da jeder Dualismus die Seelen nur dadurch von dem Bösen der Materie befleckt werden lassen kann, daß in ihnen an sich schon eine Disposition dazu liegt. Ja man kann sogar nicht einmal behaupten, daß nach Plato Geister und Körper durch dasselbe Princip gebildet werden. Weltschöpfer ist der höchste Gott nur, sofern er das Göttliche im Menschen, die Seele, mittheilt, den Göttern aber überläßt er es, zum Unsterblichen das Sterbliche hinzufügen. Diese Götter nehmen dieselbe untergeordnete und vermittelnde Stufe zwischen Gott und der Materie ein, auf welcher bei den Gnostikern der Demiurg steht, wie überhaupt der platonische Grundsaz, daß das Göttliche nicht unmittelbar mit dem Sterblichen verkehre, ganz im Geiste der gnostischen Weltansicht ist[33]. Was übrigens das Verhältniß des platonischen Begriffs der Materie zum gnostischen betrifft, so kann sich die genauere Bestimmung derselben erst aus der nähern Untersuchung der einzelnen Systeme ergeben. In jedem Falle kommt bei der Frage, welchen Einfluß der Platonismus auf die Entstehung der Gnosis gehabt haben möge, nicht blos das in Betracht, was man an und für sich bei Plato zu finden berechtigt war, sondern auch, was man bei ihm finden zu können glaubte, und zu finden geneigt war. Der einmal vorhandene Gegensaz zwischen Geist und Materie konnte auf verschiedene Weise aufge-

33) Vgl. oben S. 38. Anm.

Ein gewisser Dualismus liege allerdings in allen gnostischen Systemen, denn alle Gnostiker halten die Materie, als die Quelle des Bösen, für ebenso ewig als die Gottheit. Allein in den weitern Bestimmungen darüber trennen sich die ägyptischen und syrischen Gnostiker. Jene denken sich die Materie vor der Schöpfung blos als vorher ungeordneten Stoff ohne alles ursprüngliche eigene Leben, so daß dieses erst durch die Berührung vom Lichtreiche her in derselben angeregt werde: die ägyptischen Gnostiker gehen daher in ihrem Dualismus nicht über den Philo hinaus. Dagegen sey er bei den syrischen Gnostikern viel weiter geführt. Bei ihnen habe die Hyle schon vor aller Berührung mit dem Lichtreiche ein ursprüngliches selbstständiges Lebensprincip in sich, welches als das Urböse fortwährend in der Schöpfung mit dem Lichtreiche kämpfe. Das Gewicht dieser Gründe war es hauptsächlich, wodurch Neander in der neuen Behandlung dieser Materie in der Geschichte der christl. Rel. und Kirche **I.** S. 602. f., welche vor der frühern Darstellung durch allgemeinere Standpuncte und Ansichten sich auszeichnet, bewogen wurde, die frühere Eintheilung dahin zu modificiren und zu erweitern: die gnostischen Systeme lassen sich, nach der wesentlichsten und einflußreichsten Differenz (nach welcher, wie Neander nach Gieseler mehr im Einzelnen ausführte, in der einen Auffassungsform mehr das Element griechischer Speculation, oder der Einfluß des alexandrinischen Platonismus, in der andern mehr das Element orientalischer Anschauung, oder der Einfluß des syrischen Parsismus vorherrsche), am natürlichsten eintheilen in die beiden Classen der den Zusammenhang zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Weltordnung, zwischen der Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte und im Christenthum, die Verbindung zwischen dem alten und neuen Testament, als Einem Ganzen theokratischer Entwiklung, anerkennenden, und der die-

sen Zusammenhang und diese Verbindung zerreissenden Sekten, welche das Christenthum nur zu einem vereinzelten Bruchstüke in der Menschengeschichte machten, was kurz zusammengefaßt erklärt werden könne: die an das Judenthum sich anschliessenden und die demselben sich feindselig entgegenstellenden Sekten. Diese Eintheilung habe noch das für sich, daß nur so das eigenthümliche System Marcion's, welches doch von Einer Seite nothwendig in die Rehe der gnostischen Systeme gehöre, seinen rechten Plaz unter denselben erhalten könne. Ausser demselben rechnet aber Neander zu der Classe der antijüdischen Gnostiker auch hier die Ophiten, ferner die Pseudobasilidianer, die Sethianer und Kainiten, den Saturnin, den Tatian und die Enkratiten, und die eklektischen, antinomistischen Gnostiker, und unter diesen namentlich den Karpokrates und Epiphanes. Der neueste Geschichtschreiber der Gnostiker endlich, Matter, ließ sich in seiner kritischen Geschichte des Gnosticismus durch die Rechtfertigung, die Neander seiner frühern Classification zu geben suchte, nicht abhalten, die Eintheilung der sämmtlichen Gnostiker in judaisirende, antijudaisirende und eklektische Secten geradezu für die fehlerhafteste von allen zu erklären. Es sey unmöglich, in den fünf ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung Gnostiker aufzufinden, die dem Judenthum gänzlich fremd waren, alle seyen mit dieser Lehre durch Vermittlung des Christenthums befreundet. Wenn die Sabier, so wie wir sie aus Denkmälern des achten Jahrhunderts kennen, sich wesentlich auszeichnen durch einen Haß gegen das Judenthum, welcher noch weit entschiedener sich ausspreche, als bei Marcion, wer stehe dafür, daß sie ursprünglich dieselbe Richtung genommen haben? Den Namen Eklektiker verdiene nicht Eine gnostische Sekte, nicht der Eklekticismus sey es, sondern der Synkretismus, wozu sie sich alle bekennen. Keine einzige verdiene gleichfalls den Namen einer judaisirenden

selbst bestimmt wird. Die Gnosis ist das Wissen von diesem Verhältniß. Ebenso verhält es sich, wenn Gnosis soviel ist als Allegorie. Das Object der Allegorie ist das Gegebene, das erst einer geistigen Deutung bedarf. Wenn der Christ in demjenigen, was der Jude auf seinem untergeordneten Standpunct im A. T. nur wörtlich und buchstäblich nehmen kann, von seinem höhern Standpunct aus nur Symbole und Typen von etwas höherem sehen kann, und das äusserlich Gegebene ins Geistige umsezt, so steht er auf dem Standpunct der Gnosis, er ist im Besiz eines höhern Wissens, durch das er sich des wahren Verhältnisses des Judenthums zum Christenthum bewußt ist. Ohne Zweifel hat das Wort γνῶσις auch in den beiden Stellen I. Kor. 12, 8. 14, 6. keine andere Bedeutung. Λόγος γνώσεως ist nach der wahrscheinlichsten Erklärung ein Vortrag, der hauptsächlich den innern Zusammenhang der christlichen Religionsökonomie mit der alttestamentlichen zum Gegenstand hatte, und das, was im A. T. erst vom Christenthum aus im rechten Lichte aufgefaßt und erkannt werden konnte, darzulegen, und wohl auch mit Hülfe der Allegorie aufzuklären suchte. Dürfen wir diesen Begriff, der sich mit keinem andern der hier sich findenden Ausdrüke mit gleicher Wahrscheinlichkeit verbinden läßt, dagegen aber doch in diesem Zusammenhange mit Recht erwartet wird, in dem Worte annehmen, so sehen wir gerade aus dieser Stelle, in welcher es mit so vielen andern verwandten Wörtern und Begriffen zusammengestellt ist, nur um so mehr die mit ihm verbundene eigenthümliche Bedeutung. Wie weit sie sich sonst noch verfolgen läßt, lasse ich dahin gestellt. Ich bemerke nur noch, daß die hier nachgewiesenen Elemente des Begriffs auch bei demjenigen kirchlichen Schriftsteller, welcher die Gnosis in ihrem reinsten und umfassendsten Sinn in sich aufnahm, und uns als Zeuge für den gangbarsten Sprach-

ser beiden Schulen wird nach Gieseler und Neander näher bezeichnet, und die Schule Marcion's, die als die dritte zu betrachten sey, ein Ausfluß der syrischen und ägyptischen genannt, doch unterscheide sie sich von beiden durch ihre mehr practische Richtung, und durch eine Art von Abneigung gegen reinmetaphysische Speculationen. Gleich der ägyptischen habe auch sie sich wieder in mehrere Zweige getheilt, was um so weniger zu vermeiden gewesen sey, da sie, ihrem Ursprunge nach Syrien und Kleinasien zugleich angehörend, in Rom sich gebildet, und von da aus nach Aegypten, Syrien, Palästina und andern Gegenden sich verbreitet habe, weßwegen Matter den Namen der sporadischen Schule dem der italischen oder kleinasiatischen noch vorzuziehen geneigt ist [41]). So gehören nun nach der Matter'schen Classification der syrischen Schule Saturnin und Bardesanes an, der kleinasiatisch-italischen Cerdo und Marcion, alle übrige werden in die ägyptische Schule eingereiht, zu welcher demnach nicht blos Basilides und Valentin mit ihren zahlreichen Anhängern, sondern auch die von Neander mit Marcion zusammengestellten Ophiten, Sethianer und Kainiten, und die Karpokratianer gerechnet werden.

Diese Uebersicht stellt gewiß, was wir bei ihr beabsichtigen, sehr klar vor Augen, daß alle diese Classificationen höchst schwankend, unsicher und willkührlich sind, daß die eine aufhebt und für unwesentlich erklärt, was die andere gerade vorzugsweise festhalten will, daß dasselbe System bald in diese bald in eine andere Classe gesezt wird. Will man von einem innern Grundverhältniß ausgehen, so bietet sich zunächst die Neander'sche Eintheilung in judaisirende und antijudaisirende Gnostiker dar, aber man kann sie aus den in der gegebenen Uebersicht enthaltenen Grün-

41) Hist. crit. T. I. S. 244. f. vgl. S. 344.

den weder an sich, noch in der Art und Weise, wie sie Neander durchgeführt und auf die einzelnen gnostischen Systeme angewandt hat, vollkommen befriedigend finden. Nur haben auf der andern Seite die Gegner dieser Classification Unrecht, wenn sie aus dem Mangelhaften derselben den Schluß ziehen wollen, es sey überhaupt nicht möglich, die gnostischen Systeme nach einem innern Eintheilungsprincip zu classificiren. Denn wenn man auch zugeben muß, daß sich ein steter Zusammenhang durch alle Systeme hindurchziehe, daß die Uebergänge von dem einen zum andern nur geringe Abstufungen enthalten, so kann man doch nicht verkennen, daß es keineswegs durchaus derselbe Character ist, welchen diese Systeme an sich tragen, daß sie vielmehr bei aller Analogie doch auf sehr verschiedene Weise organisirt sind. Will man sich daher die Sache dadurch erleichtern, daß man die Gnostiker einfach nach den Ländern eintheilt, in welchen sie auftraten, so ist dieß eine rein äußerliche Betrachtungsweise, die für jeden, der diese ganze Erscheinung nach ihrem tiefern Zusammenhang auffassen will, zu unbefriedigend ist, als daß man dabei stehen bleiben könnte. Nur hieraus läßt sich erklären, warum dieselben Gelehrten, die diesen Weg einschlugen, sich doch wieder veranlaßt sahen, mit dem äussern Eintheilungsprincip ein inneres zu verbinden. Kaum ist im Gegensaz gegen die Neander'sche Classification die Eintheilung nach den Ländern als die angemessenste vorgeschlagen, so wird sie auch dadurch empfohlen, daß sie sich auch durch die Aufweisung eines bestimmtern unterscheidenden Grundcharacters für jede dieser Classen rechtfertigen lasse, und es ist nun von der verschiedenen Form die Rede, welche der Dualismus bei den ägyptischen und syrischen Gnostikern gehabt habe. Nur aus eben diesem Grunde, um mit dem äussern Moment ein inneres zu verbinden, kann Matter neben der Zeitfolge und den Ländern von

ein anderes Wissen zu seiner Voraussezung hat, und dadurch erst vermittelt wird, oder ein Wissen, bei welchem man sich sowohl des Unterschieds im Object, als auch der Einheit des Unterschiedenen, d. h. der Momente, durch welche der Begriff des Objects vermittelt wird, bewußt ist. Da nun das Wissen nur dadurch zum absoluten wird, daß es sich seiner Vermittlung bewußt ist, so ist der lezte Punct, auf welchen wir in unserer Untersuchung über den Begriff der Gnosis geführt werden, die Gnosis als das absolute Wissen überhaupt, diejenige Bedeutung des Worts γνῶσις, die es im philosophischen Sprachgebrauch wenigstens insofern immer hatte, sofern man mit demselben kein anderes Wissen, als das höchste und vollkommenste, bezeichnen wollte. Gnostisch werden daher die Systeme, von welchen hier die Rede ist, auch schon in formeller Hinsicht deßwegen mit Recht genannt, weil es ihnen durchaus um ein absolutes oder ein seiner Vermittlung sich bewußtes Wissen zu thun ist. Je bestimmter diese Vermittlung als eine im Object des Wissens selbst (in den historisch gegebenen Religionen, mit welchen es die Gnosis zu thun hat, und in der Idee der Religion selbst, in lezter Beziehung aber besonders in dem Wesen Gottes) gegründete betrachtet und dargestellt wird, desto bestimmter gestaltet sich der allgemeine Begriff der Gnosis zu dem concreten, welcher den gnostischen Systemen zu Grunde liegt.

Ein nicht minder wichtiger Gegenstand der allgemeinen Untersuchung über das Wesen der Gnosis überhaupt ist die Eintheilung und Classification der gnostischen Systeme. Seitdem man bestrebt war, sie in ihrem innern organischen Zusammenhang aufzufassen, hat man auch die Lösung dieser Aufgabe vielfach versucht, aber auch immer sehr schwierig gefunden. Es ist dieß sehr natürlich, da das richtige Eintheilungsprincip nur mit dem richtigen Begriff der Gnosis selbst gegeben seyn kann. Je mehr es

fallen. So aber erkenne ja Matter selbst, daß die weltschaffenden Engel des Saturnin nichts weniger als böse seyen, und schildere dagegen den Jaldabaoth der ägyptischen Ophiten als ein stolzes und boshaftes Wesen. Nimmt man aber einmal ein inneres Eintheilungsprincip zu Hülfe, so will das äussere Moment der Verschiedenheit der Länder wenig mehr sagen, und man sieht nicht so schlechthin ein, warum man nicht die Verschiedenheit des Characters des Demiurg mit demselben Rechte soll geltend machen, mit welchem man sich in Ansehung der Materie auf die verschiedene Form des Dualismus beruft, wohl aber muß es auffallen, daß, wenn einmal der Dualismus das Princip seyn soll, das den verschiedenen Character der gnostischen Systeme bestimmt, dieselben Systeme, die in Ansehung der Materie am meisten dualistisch sind, nicht auch in Ansehung des Demiurg ihren Dualismus behaupten. Man kann daraus nur den Schluß ziehen, daß der Dualismus der Gnostiker überhaupt, wenigstens in dem von Gieseler und Matter angenommenen Sinne, nur etwas unwesentliches und untergeordnetes ist, was uns auf den tiefern Grund der Organisation dieser Systeme noch nicht hinabbliken läßt.

Will man die gnostischen Systeme nach einem innern Eintheilungsprincip classificiren, so ist es natürlich, daß man zunächst die drei Principien, die Materie, den Demiurg und Christus in Erwägung zieht. Diese drei Principien sind allen gnostischen Systemen gemeinsam, und sie modificiren sich in ihnen auf verschiedene Weise, aber es zeigt sich in diesen Modificationen keine durchgängige Conformität. Strengere Dualisten, in Ansehung der Materie, sind nicht in demselben Verhältniß auch Dualisten in Ansehung des Demiurg, und wenn auch der Doketismus im Allgemeinen mit dem strengern Dualismus zusammenhängt, so ist dieß doch nicht immer der Fall, wie z. B. in Hin-

me zu Grunde legte. Wie wenig aber auch noch Neander selbst diesen neuen Gesichtspunct nach seiner wahren Bedeutung zu würdigen wußte, ist am deutlichsten daraus zu ersehen, daß Neander seine Eintheilung nicht weiter zu rechtfertigen sich veranlaßt sah, als durch die sehr äusserlich gehaltene Bemerkung (a. a. O. S. 229.), ein Feind des Judenthums und der Juden habe leicht aus denselben Grundideen, von welchen die an das Judenthum sich anschliessenden Gnostiker ausgingen, eine andere Ansicht von dem Gott der Juden herleiten, und sich in ihm nicht blos ein mit der höchsten Weltordnung unbekanntes, aber bewußtlos durch dieselbe geleitetes und bei ihrer Offenbarung sich ihr demüthig unterwerfendes, sondern ein in seiner Beschränktheit anmassendes, herrschsüchtiges, gegen das Höhere feindseliges Wesen denken können. In diese Classe der antijüdischen Gnostiker sezte Neander neben Marcion und seine Schule die sogenannten Ophiten und den Saturnin. Gegen diese Eintheilung wurden theils von Vater[39], theils von Gieseler [40]) Zweifel erhoben. Vater machte in einer übrigens nicht sehr klaren Erörterung auf das Schwankende der einzelnen Gnostikern gegebenen Stellung aufmerksam. Basilides z. B. werde in die Classe der judaisirenden Gnostiker gesezt, und doch zugleich über ihn das Geständniß gethan (Gen. Entw. S. 62.), daß er weder in die Classe der judaisirenden Theosophen noch der

39) Ueber die neueste Eintheilung der Gnostiker in an das Judenthum sich anschliessende und antijüdische, über den damaligen Zustand der Kirche und ein Evangelium Ponticum, im Kirchenhist. Archiv von Stäudlin, Tzschirner und Vater, Jahrg. 1823. I. H. S. 97—113.

40) In der Beurtheilung der Schriften von Lewald und Neander über die Gnosis in der Hall. A. L. Z. Jahrg. 1823. Apr. nr. 104. S. 825. f.

durchaus antijüdischen Gnostiker gehört habe. Was die antijüdischen Gnostiker betreffe, so lasse sich allerdings bei den Ophiten das Gehässige, was ihr Judengott an sich trage, recht hervorheben, auch Marcion habe sich in volle Opposition gegen den Judengott gesezt, aber doch sey auch bei ihm kein so himmelweiter Unterschied zwischen seinen Vorstellungen und den der judaisirenden Gnostiker vom Judengott. Eine Verschiedenheit der Wendungen ähnlicher Gedanken könne keine Abtheilung der Gnostiker in antijudäische und in die an das Judenthum sich anschliessenden begründen. Gieseler verkannte zwar keineswegs, daß die Neander'sche Eintheilung von einem Verhältnisse hergenommen sey, dessen verschiedene Auffassung und Bestimmung unläugbar auf die ganze Gestaltung der Systeme einen wichtigen Einfluß ausüben mußte. Denn in allen Theilen eines gnostischen Systems habe es hervortreten müssen, ob der Demiurg als Werkzeug oder als Widersacher des höchsten Gottes, und ob das Judenthum als einige, wenn auch verhüllte, höhere Offenbarungen enthaltend, oder als schlechthin verwerflich betrachtet wurde. Dessen ungeachtet sey jene Eintheilung mangelhaft, weil sie sich doch immer nicht auf das Grundverhältniß der gnostischen Systeme stüze. So sehr auch immer die Ansicht vom Demiurgus und von dem Judenthum auf die verschiedenen Theile eines gnostischen Systems habe einwirken müssen, so habe doch immer ein System ohne radicale Veränderung aus der einen Classe in die andere übergehen können, wie dieß wirklich sehr häufig geschehen sey. Während Basilides selbst in die Classe der sich an das Judenthum anschliessenden Gnostiker gehöre, rüken seine spätern Anhänger in die Classe der antijüdischen Gnostiker. Das valentinianische System sey dem ophitischen so ähnlich, daß der gleiche Ursprung nicht verkannt werden könne, dennoch gehöre jenes in die erste, dieses in die zweite Classe. Da nun durch

stehende Sophia im Gegensaz gegen ihn nur um so thätiger war, die Entwiklung des Göttlichen zu fördern. Von diesem Gesichtspunct aus kann kein Zweifel darüber seyn, daß das ophitische System in demselben Verhältniß dem valentinianischen näher rükt, in welchem es sich von dem marcionitischen entfernt, denn während das ophitische vor Christus die Sophia in die Weltordnung thätig eingreifen läßt, betrachtet das marcionitische die ganze vorchristliche Welt als eine dunkle, noch von keinem Lichtstrahle erhellte Sphäre. Wenn ferner Saturnin unter die antijüdischen Gnostiker gestellt wird, so sieht man hievon um so weniger einen zureichenden Grund, da Saturnin's weltschaffende Engel keine gegen den höchsten Gott feindselige Wesen sind. Soll aber der Grund in der Unvollkommenheit dieser Engel, oder darin liegen, daß er dem Lichtreich ein Reich der Finsterniß, und Gott in dem Satan ein selbstständiges böses Princip entgegenstellte, so ist dieß ein ganz anderer Gesichtspunct, und weder das eine noch das andere konnte ihn nach seinem Systeme hindern, eine Mittheilung des Göttlichen an die Menschheit auch schon in der vorchristlichen Periode anzunehmen. Man darf, wenn man denselben Gesichtspunct festhalten will, die mehr oder minder dualistische Ansicht von der Materie mit der mehr oder minder dualistischen Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums und Judenthums nicht verwechseln. Einen eigenthümlichen Stamm gnostischer Systeme kann ich daher keineswegs mit Neander Gen. Entw. S. 269. KG. I. S. 759. in den Lehren Saturnins erkennen: er gehört vielmehr wie Bardesanes ebenfalls in die Reihe der judaisirenden Gnostiker. Wie es sich mit Karpokrates verhält, werden wir später sehen. Um nun aber auf den Hauptpunct, in Ansehung dessen mir die Neander'sche Classification mangelhaft erscheint, zurükzukommen, die Beschränkung der Frage, um die es sich handelt, auf das bloße Verhältniß des Ju-

Ein gewisser Dualismus liege allerdings in allen gnostischen Systemen, denn alle Gnostiker halten die Materie, als die Quelle des Bösen, für ebenso ewig als die Gottheit. Allein in den weitern Bestimmungen darüber trennen sich die ägyptischen und syrischen Gnostiker. Jene denken sich die Materie vor der Schöpfung blos als vorher ungeordneten Stoff ohne alles ursprüngliche eigene Leben, so daß dieses erst durch die Berührung vom Lichtreiche her in derselben angeregt werde: die ägyptischen Gnostiker gehen daher in ihrem Dualismus nicht über den Philo hinaus. Dagegen sey er bei den syrischen Gnostikern viel weiter geführt. Bei ihnen habe die Hyle schon vor aller Berührung mit dem Lichtreiche ein ursprüngliches selbstständiges Lebensprincip in sich, welches als das Urböse fortwährend in der Schöpfung mit dem Lichtreiche kämpfe. Das Gewicht dieser Gründe war es hauptsächlich, wodurch Neander in der neuen Behandlung dieser Materie in der Geschichte der christl. Rel. und Kirche **I.** S. 602. f., welche vor der frühern Darstellung durch allgemeinere Standpuncte und Ansichten sich auszeichnet, bewogen wurde, die frühere Eintheilung dahin zu modificiren und zu erweitern: die gnostischen Systeme lassen sich, nach der wesentlichsten und einflußreichsten Differenz (nach welcher, wie Neander nach Gieseler mehr im Einzelnen ausführte, in der einen Auffassungsform mehr das Element griechischer Speculation, oder der Einfluß des alexandrinischen Platonismus, in der andern mehr das Element orientalischer Anschauung, oder der Einfluß des syrischen Parsismus vorherrsche), am natürlichsten eintheilen in die beiden Classen der den Zusammenhang zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Weltordnung, zwischen der Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte und im Christenthum, die Verbindung zwischen dem alten und neuen Testament, als Einem Ganzen theokratischer Entwiklung, anerkennenden, und der die-

sen Zusammenhang und diese Verbindung zerreissenden Sekten, welche das Christenthum nur zu einem vereinzelten Bruchstüke in der Menschengeschichte machten, was kurz zusammengefaßt erklärt werden könne: die an das Judenthum sich anschliessenden und die demselben sich feindselig entgegenstellenden Sekten. Diese Eintheilung habe noch das für sich, daß nur so das eigenthümliche System Marcion's, welches doch von Einer Seite nothwendig in die Rehe der gnostischen Systeme gehöre, seinen rechten Plaz unter denselben erhalten könne. Ausser demselben rechnet aber Neander zu der Classe der antijüdischen Gnostiker auch hier die Ophiten, ferner die Pseudobasilidianer, die Sethianer und Kainiten, den Saturnin, den Tatian und die Enkratiten, und die eklektischen, antinomistischen Gnostiker, und unter diesen namentlich den Karpokrates und Epiphanes. Der neueste Geschichtschreiber der Gnostiker endlich, Matter, ließ sich in seiner kritischen Geschichte des Gnosticismus durch die Rechtfertigung, die Neander seiner frühern Classification zu geben suchte, nicht abhalten, die Eintheilung der sämmtlichen Gnostiker in judaisirende, antijudaisirende und eklektische Secten geradezu für die fehlerhafteste von allen zu erklären. Es sey unmöglich, in den fünf ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung Gnostiker aufzufinden, die dem Judenthum gänzlich fremd waren, alle seyen mit dieser Lehre durch Vermittlung des Christenthums befreundet. Wenn die Sabier, so wie wir sie aus Denkmälern des achten Jahrhunderts kennen, sich wesentlich auszeichnen durch einen Haß gegen das Judenthum, welcher noch weit entschiedener sich ausspreche, als bei Marcion, wer stehe dafür, daß sie ursprünglich dieselbe Richtung genommen haben? Den Namen Eklektiker verdiene nicht Eine gnostische Sekte, nicht der Eklekticismus sey es, sondern der Synkretismus, wozu sie sich alle bekennen. Keine einzige verdiene gleichfalls den Namen einer judaisirenden

Sekte. Nicht eine einzige nehme rein und einfach die mosaische Offenbarung an, und nicht eine einzige behalte die Zusäze des spätern Judaismus bei. Noch mehr: es sey der unterscheidende Character des Gnosticismus in allen seinen Verzweigungen, daß er die Schöpfung dem höchsten Wesen abspreche, um sie einem untergeordneten Werkzeug, dem Demiurg, oder auch niedern Geistern, beizulegen, und dagegen wesentlicher Character des Judenthums, ein Princip, wodurch es sich von allen andern orientalischen Lehren unterscheide, die Schöpfung dem höchsten Wesen zuzuschreiben. Dadurch verdienen alle gnostischen Sekten den Namen antijudaisirender, und es lasse sich keine einzelne angeben, der er vorzugsweise zukäme, ob sie gleich alle mehr oder minder mit dem Judenthum in Verbindung gebracht werden können. Auffallend beweise das Unpassende dieser Eintheilung das Beispiel Valentin's und der Ophiten. Valentin gehe von einigen jüdischen Principien aus, während die Ophiten, die sich so sehr an einzelne valentinianische Lehren halten, daß sie nur einen Zweig derselben bilden, die erklärten Gegner des Judenthums seyen. Demnach würde aus der angeführten Eintheilung hervorgehen, daß man die am wenigsten von einander abweichenden Secten nicht unter dieselbe Kategorie stellen dürfe. Die einzig richtige Methode in der Geschichte sey die durch die Aufeinanderfolge der Ereignisse angedeutete, und die richtige Eintheilung von Sekten diejenige, welche die Schulen zu Grunde lege, mit denen sie zusammenhängen. Diese beiden so einfachen Principien seyen mit einander zu verbinden. Die grossen Schulen, mit welchen alle gnostischen Sekten zusammenhängen, seyen die Schulen Syriens, Aegyptens und Kleinasiens. Die Schule Syriens stelle sich, wie geschichtlich, so auch insofern als die älteste dar, als sie viel einfacher und nüchterner in ihren Theorien sey, als die Schule Aegyptens. Der Unterschied die-

ser beiden Schulen wird nach Gieseler und Neander näher bezeichnet, und die Schule Marcion's, die als die dritte zu betrachten sey, ein Ausfluß der syrischen und ägyptischen genannt, doch unterscheide sie sich von beiden durch ihre mehr practische Richtung, und durch eine Art von Abneigung gegen reinmetaphysische Speculationen. Gleich der ägyptischen habe auch sie sich wieder in mehrere Zweige getheilt, was um so weniger zu vermeiden gewesen sey, da sie, ihrem Ursprunge nach Syrien und Kleinasien zugleich angehörend, in Rom sich gebildet, und von da auch nach Aegypten, Syrien, Palästina und andern Gegenden sich verbreitet habe, weßwegen Matter den Namen der sporadischen Schule dem der italischen oder kleinasiatischen noch vorzuziehen geneigt ist [41]). So gehören nun nach der Matter'schen Classification der syrischen Schule Saturnin und Bardesanes an, der kleinasiatisch-italischen Cerdo und Marcion, alle übrige werden in die ägyptische Schule eingereiht, zu welcher demnach nicht blos Basilides und Valentin mit ihren zahlreichen Anhängern, sondern auch die von Neander mit Marcion zusammengestellten Ophiten, Sethianer und Kainiten, und die Karpokratianer gerechnet werden.

Diese Uebersicht stellt gewiß, was wir bei ihr beabsichtigen, sehr klar vor Augen, daß alle diese Classificationen höchst schwankend, unsicher und willkührlich sind, daß die eine aufhebt und für unwesentlich erklärt, was die andere gerade vorzugsweise festhalten will, daß dasselbe System bald in diese bald in eine andere Classe gesezt wird. Will man von einem innern Grundverhältniß ausgehen, so bietet sich zunächst die Neander'sche Eintheilung in judaisirende und antijudaisirende Gnostiker dar, aber man kann sie aus den in der gegebenen Uebersicht enthaltenen Grün-

41) Hist. crit. T. I. S. 244. f. vgl. S. 344.

den weder an sich, noch in der Art und Weise, wie sie Neander durchgeführt und auf die einzelnen gnostischen Systeme angewandt hat, vollkommen befriedigend finden. Nur haben auf der andern Seite die Gegner dieser Classification Unrecht, wenn sie aus dem Mangelhaften derselben den Schluß ziehen wollen, es sey überhaupt nicht möglich, die gnostischen Systeme nach einem innern Eintheilungsprincip zu classificiren. Denn wenn man auch zugeben muß, daß sich ein steter Zusammenhang durch alle Systeme hindurchziehe, daß die Uebergänge von dem einen zum andern nur geringe Abstufungen enthalten, so kann man doch nicht verkennen, daß es keineswegs durchaus derselbe Character ist, welchen diese Systeme an sich tragen, daß sie vielmehr bei aller Analogie doch auf sehr verschiedene Weise organisirt sind. Will man sich daher die Sache dadurch erleichtern, daß man die Gnostiker einfach nach den Ländern eintheilt, in welchen sie auftraten, so ist dieß eine rein äußerliche Betrachtungsweise, die für jeden, der diese ganze Erscheinung nach ihrem tiefern Zusammenhang auffassen will, zu unbefriedigend ist, als daß man dabei stehen bleiben könnte. Nur hieraus läßt sich erklären, warum dieselben Gelehrten, die diesen Weg einschlugen, sich doch wieder veranlaßt sahen, mit dem äussern Eintheilungsprincip ein inneres zu verbinden. Kaum ist im Gegensaz gegen die Neander'sche Classification die Eintheilung nach den Ländern als die angemessenste vorgeschlagen, so wird sie auch dadurch empfohlen, daß sie sich auch durch die Aufweisung eines bestimmtern unterscheidenden Grundcharacters für jede dieser Classen rechtfertigen lasse, und es ist nun von der verschiedenen Form die Rede, welche der Dualismus bei den ägyptischen und syrischen Gnostikern gehabt habe. Nur aus eben diesem Grunde, um mit dem äussern Moment ein inneres zu verbinden, kann Matter neben der Zeitfolge und den Ländern von

schiedenen den Secten zu Grunde liegenden Schulen
en, nach welchen sie zu unterscheiden seyen. Hieraus
stehen nun aber alle Uebelstände, welche mit einer zwi-
:n verschiedenen Gesichtspuncten unlogisch hin- und her-
vankenden Eintheilung verbunden seyn müssen. Theilt
n die Gnostiker in ägyptische und syrische, nach der
schiedenen Form ihres Dualismus, so kann man un-
glich diesen beiden Classen die Schule Cerdo's und Mar-
ıs geradezu als eine besondere Classe zur Seite stellen,
dern es muß entweder gezeigt werden, daß auch Cer-
s und Marcions Gnosis entweder zur ägyptischen oder
ischen Form zu rechnen ist, oder eine neue eigenthüm-
ıe Form des Dualismus darstellt, oder es geht, wenn
h diese Nachweisung nicht gelingen sollte, hieraus nur
Folge hervor, daß die ganze vom Dualismus der Gno-
er ausgehende Eintheilung eine verfehlte ist. Und was
l man sich unter einer sporadischen Schule denken, wenn
vor bewiesen worden ist, daß den Secten der ägyptischen
d syrischen Gnostiker Schulen zu Grunde liegen, die
rch den Character der Landesreligionen bestimmt worden
ıd? Ist diese sporadische Schule etwas anderes als ein
ıbestimmtes: „und so weiter", wie wenn man jezt von je-
r weitern Classification abstrahiren wollte? Gieseler bil-
gt zwar (Theol. Stud. und Krit. 1830. 2. H. S. 390.),
as Matter über den Unterschied der syrischen und ägyp-
schen Gnostiker nach Gieseler's Vorgang weiter ausge-
ührt hat, erklärt aber darin für irrig, daß der Demiurg
er ägyptischen Gnostiker ein Wesen besseren Characters
ls der der syrischen, daß jener Organ eines höhern Wil-
ens, dieser feindselig gegen alles höhere sey. Wäre nem-
ch das von Matter darüber Gesagte richtig, so würde
a Neanders Eintheilung in antijüdische, und sich an das
hristenthum anschließende Gnostiker ganz mit der Ein-
heilung in syrische und ägyptische Gnostiker zusammen-

fallen. So aber erkenne ja Matter selbst, daß die weltschaffenden Engel des Saturnin nichts weniger als böse seyen, und schildere dagegen den Jaldabaoth der ägyptischen Ophiten als ein stolzes und boshaftes Wesen.] Nimmt man aber einmal ein inneres Eintheilungsprincip zu Hülfe, so will das äussere Moment der Verschiedenheit der Länder wenig mehr sagen, und man sieht nicht so schlechthin ein, warum man nicht die Verschiedenheit des Characters des Demiurg mit demselben Rechte soll geltend machen, mit welchem man sich in Ansehung der Materie auf die verschiedene Form des Dualismus beruft, wohl aber muß es auffallen, daß, wenn einmal der Dualismus das Princip seyn soll, das den verschiedenen Character der gnostischen Systeme bestimmt, dieselben Systeme, die in Ansehung der Materie am meisten dualistisch sind, nicht auch in Ansehung des Demiurg ihren Dualismus behaupten. Man kann daraus nur den Schluß ziehen, daß der Dualismus der Gnostiker überhaupt, wenigstens in dem von Gieseler und Matter angenommenen Sinne, nur etwas unwesentliches und untergeordnetes ist, was uns auf den tiefern Grund der Organisation dieser Systeme noch nicht hinabbliken läßt.

Will man die gnostischen Systeme nach einem innern Eintheilungsprincip classificiren, so ist es natürlich, daß man zunächst die drei Principien, die Materie, den Demiurg und Christus in Erwägung zieht. Diese drei Principien sind allen gnostischen Systemen gemeinsam, und sie modificiren sich in ihnen auf verschiedene Weise, aber es zeigt sich in diesen Modificationen keine durchgängige Conformität. Strengere Dualisten, in Ansehung der Materie, sind nicht in demselben Verhältniß auch Dualisten in Ansehung des Demiurg, und wenn auch der Doketismus im Allgemeinen mit dem strengern Dualismus zusammenhängt, so ist dieß doch nicht immer der Fall, wie z. B. in Hin-

sicht des Dualismus zwischen Basilides und Marcion nur ein geringer, in Hinsicht des Doketismus aber ein großer Unterschied ist. Die verschiedenen Modificationen der gnostischen Systeme, in Beziehung auf die genannten drei Principien, erhalten ihre bestimmtere Bedeutung erst, wenn wir auf einen höhern Gesichtspunct zurükgehen, von welchem aus sich das mehr oder minder Wesentliche, das Zufällige oder Constante in den gnostischen Systemen mit größerer Sicherheit begreifen läßt. Dieser Gesichtspunct ergibt sich von selbst aus demjenigen, was in der Untersuchung über den Begriff der Gnosis gezeigt worden ist, aus der Unterscheidung eines historischen und philosophischen Elements der Gnosis, ohne welche der Begriff derselben nicht richtig gefaßt werden kann. Geht man von dieser Unterscheidung aus, so wird man es ganz der Natur der Sache gemäß finden, daß der Character der einzelnen gnostischen Systeme durch nichts anders sosehr bestimmt wird, wie durch das verschiedene Verhältniß, in welches die historischen Elemente, mit welchen es die Gnosis in jeder ihrer Formen zu thun hat, zu einander treten können. In jedem der gnostischen Systeme handelt es sich um die drei historisch gegebenen Religionsformen, Heidenthum, Judenthum und Christenthum: jedes dieser Systeme will erst durch diese Formen hindurch den wahren Begriff der Religion finden, aber es geschieht dieß nicht auf dieselbe Weise, und wenn auch die absolute Religion immer in das Christenthum gesezt wird, so kann doch sowohl das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum, als auch das Verhältniß, in welchem diese beiden Religionsformen selbst zu einander stehen, bald so, bald anders bestimmt werden. In dieser Hinsicht ist unstreitig der Gesichtspunct, von welchem die Neander'sche Classification ausgeht, der einzig richtige, weil in ihr nicht blos ein einzelnes untergeordnetes Mo-

ment, sondern ein durch das Ganze hindurchgehendes Grundverhältniß ins Auge gefaßt ist. Allein als mangelhaft erscheint dabei sogleich 1. die Beschränkung der Frage, um welche es sich hier handelt, auf das bloße Verhältniß des Christenthums und Judenthums, 2. die Inconsequenz, mit welcher auch so die aufgestellte Idee nicht rein durchgeführt wird. Was das Leztere, um dieß zuerst in Erwägung zu ziehen, betrifft, so ist es offenbar ebenso inconsequent, als störend für die ganze Betrachtung, die Ophiten nebst den zu ihnen gehörenden Secten und sodann weiter den Saturnin und Karpokrates unter die antijüdischen Secten zu rechnen. Der Grund davon kann in Ansehung der Ophiten nur darin liegen, daß der Demiurg der ophitischen Lehre als ein gegen den höchsten Gott feindseliges Wesen beschrieben wird, wie er im valentinianischen System nicht erscheint. Allein, wenn von dem Verhältniß des Judenthums zum Christenthum die Rede ist, so handelt es sich nicht blos um die Frage, ob der Demiurg sich gegen den höchsten Gott so oder anders benehme, sondern die Frage ist vielmehr, ob auch schon die vorchristliche Periode, und insbesondere die der jüdischen Religion angehörende Sphäre derselben, etwas dem Christenthum Analoges, eine das Christenthum selbst vorbereitende und vermittelnde Offenbarung des Göttlichen enthalte, oder ob das Wahre und Göttliche so sehr nur auf den Kreis des Christenthums beschränkt und in demselben abgeschlossen ist, daß selbst in dem Judenthum nur eine die vorchristliche Welt von der christlichen trennende Kluft erblikt werden kann? Bei dieser Stellung der Frage ist es nicht mehr der Demiurg, der ausschließlich in Betracht kommt, da sogleich erhellt, daß ungeachtet aller Reactionen des Demiurg schon vor dem Christenthum Einwirkungen des göttlichen Princips stattgefunden haben können, wie den auch ein Blik auf das ophitische System zeigt, daß die über dem Demiurg

stehende Sophia im Gegensaz gegen ihn nur um so thätiger war, die Entwiklung des Göttlichen zu fördern. Von diesem Gesichtspunct aus kann kein Zweifel darüber seyn, daß das ophitische System in demselben Verhältniß dem valentinianischen näher rükt, in welchem es sich von dem marcionitischen entfernt, denn während das ophitische vor Christus die Sophia in die Weltordnung thätig eingreifen läßt, betrachtet das marcionitische die ganze vorchristliche Welt als eine dunkle, noch von keinem Lichtstrahle erhellte Sphäre. Wenn ferner Saturnin unter die antijüdischen Gnostiker gestellt wird, so sieht man hievon um so weniger einen zureichenden Grund, da Saturnin's weltschaffende Engel keine gegen den höchsten Gott feindselige Wesen sind. Soll aber der Grund in der Unvollkommenheit dieser Engel, oder darin liegen, daß er dem Lichtreich ein Reich der Finsterniß, und Gott in dem Satan ein selbstständiges böses Princip entgegenstellte, so ist dieß ein ganz anderer Gesichtspunct, und weder das eine noch das andere konnte ihn nach seinem Systeme hindern, eine Mittheilung des Göttlichen an die Menschheit auch schon in der vorchristlichen Periode anzunehmen. Man darf, wenn man denselben Gesichtspunct festhalten will, die mehr oder minder dualistische Ansicht von der Materie mit der mehr oder minder dualistischen Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums und Judenthums nicht verwechseln. Einen eigenthümlichen Stamm gnostischer Systeme kann ich daher keineswegs mit Neander Gen. Entw. S. 269. KG. I. S. 759. in den Lehren Saturnins erkennen: er gehört vielmehr wie Bardesanes ebenfalls in die Reihe der judaisirenden Gnostiker. Wie es sich mit Karpokrates verhält, werden wir später sehen. Um nun aber auf den Hauptpunct, in Ansehung dessen mir die Neander'sche Classification mangelhaft erscheint, zurükzukommen, die Beschränkung der Frage, um die es sich handelt, auf das bloße Verhältniß des Ju-

denthums und Christenthums, so wird gegen die Richtigkeit dieser Einwendung nach der ganzen bisherigen Entwiklung kein Zweifel erhoben werden können. Nicht blos aus dem Judenthum und Christenthum, auch aus dem Heidenthum entlehnten ja die Gnostiker die Elemente, aus welchen sie ihre Systeme construirten. Der Weg der Religionsgeschichte, auf welchem sie ihren Begriff der Religion verfolgten, ließ sie auch das Heidenthum nicht aus ihrem Gesichtskreis verlieren, in jedem ihrer Systeme ist, wie über das Judenthum und Christenthum, so auch über das Heidenthum ein bestimmtes Urtheil enthalten, und man muß daher mit demselben Rechte, mit welchem man zwischen judaisirenden und antijudaisirenden Gnostikern unterscheidet, auch zwischen solchen unterscheiden, die sich mehr oder minder an das Heidenthum anschloßen, und zwischen dem Heidenthum und Judenthum mehr ein annäherndes oder abstoßendes Verhältniß annahmen. Wenn ein System, wie das marcionitische, im Heidenthum noch weniger als im Judenthum eine göttliche Offenbarung anerkennen konnte, so macht dagegen schon das allgemeine Verhältniß, in welchem die Gnosis zur alexandrinischen Religionsphilosophie stund, wahrscheinlich, daß es auch Systeme gegeben haben werde, die das Heidenthum in ein näheres Verhältniß zum Judenthum und somit auch zum Christenthum sezten. Gerade das bedeutendste gnostische System, das valentinianische, kann nicht in seinem ganzen Umfange gewürdigt werden, wenn es nicht als ein sowohl das Heidenthum als das Judenthum mit dem Christenthum vermittelndes betrachtet wird. Neander beruft sich Kirchengesch. I. S. 662. zur Bestätigung seiner Classification auf eine Stelle in den Stromata des Clemens von Alexandrien (VI, 6.), in welcher dieser Schriftsteller den Valentin den κορυφαῖος τῶν πρεσβευόντων τὴν κοινότητα nennt, den Hauptmann derjenigen, welche eine gemein-

same Quelle der Offenbarung des Göttlichen in der Menschheit annahmen, nicht den Zusammenhang des Christenthums mit aller frühern Offenbarung Gottes läugneten. Aber eben diese Stelle dient zugleich zum Beweis, daß man bei dieser Classe von Gnostikern unter der frühern Offenbarung Gottes nicht blos die jüdische verstehen darf. Clemens spricht in dem Zusammenhang der genannten Stelle davon, daß neben dem jüdischen Volk auch jedes heidnische, das sich zum Herrn bekehre, dem Herrn heilig sey, und führt nun aus Valentins Homilie περὶ φίλων die Worte an: „Vieles von dem, was in den öffentlichen Büchern geschrieben ist, findet sich auch geschrieben in der Kirche Gottes. Denn dieses Gemeinsame ist das Wort aus dem Herzen, das in dem Herzen geschriebene Gesez, das ist die Gemeinde des Geliebten (des Erlösers), die von ihm geliebt wird, und ihn liebt." Möge Valentin, sezt Clemens hinzu, unter den öffentlichen Büchern die Schriften der Juden oder die der Philosophen verstehen, so sehe er in jedem Falle die Wahrheit als etwas gemeinsames an (κοινοποιεῖ τὴν ἀλήθειαν). Neander selbst hält (Gen. Entw. S. 137.) die Erklärung, nach welcher Valentin von der heidnischen Literatur spricht, also auch den Heiden einen Antheil an der Wahrheit gibt, dem innern Zusammenhang für angemessener. Mag auch Valentin, wie Isidor, der Sohn des Basilides in der Stelle, welche Clemens unmittelbar auf die valentinische folgen läßt, das Wahre der heidnischen Philosophie aus den Schriften der jüdischen Propheten abgeleitet haben, so bleibt doch auch in diesem Sinne die Wahrheit eine gemeinsame, und es liegt darin nur ein neuer Beweis dafür, daß wir bei dieser Classe von Gnostikern im Allgemeinen dieselbe Ansicht von dem Verhältniß des Heidnischen und Jüdischen vorauszusezen haben, wie bei den Alexandrinern.

Nach den bisherigen Erörterungen muß nun der Haupt-

gesichtspunct, nach welchem die Classification der gnostischen Systeme allein auf eine der Natur der Sache angemessene Weise gemacht werden kann, das Verhältniß seyn, in das die drei Religionsformen, mit welchen die gnostischen Systeme es zu thun haben, zu einander traten. Das Christenthum wurde im Allgemeinen immer als die mit der absoluten Religion mehr oder minder identische Religion betrachtet, es mußte also immer einen gewissen Gegensaz gegen die beiden andern Religionen bilden, aber es kam nun darauf an, ob dieser Gegensaz mehr oder minder scharf gedacht, das ganze Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum mehr oder minder dualistisch bestimmt wurde. Wir erhalten dadurch zwei Hauptformen des Gnosticismus. Die eine nimmt zwischen dem Christenthum auf der einen, und dem Judenthum und Heidenthum auf der andern Seite ein mehr annäherndes Verhältniß an, die andere ein mehr abstoßendes. Der erstern Hauptform gehören die allermeisten und ältesten gnostischen Systeme an, die Systeme des Basilides und Valentin und der zahlreichen Schüler des Leztern, der Ophiten und der zu ihnen gehörenden Nebensecten, des Saturnin und Bardesanes. Daß die einen das Verhältniß der Materie und des Demiurg zu dem höchsten Gott mehr dualistisch bestimmten, und ebenso auch über Christus mehr doketisch dachten, als die andern, macht keinen wesentlichen Unterschied aus, es ist eine Modification, die allerdings Beachtung verdient, und soweit sie in der Localität der Länder, in welchen die Gnostiker auftraten, ihren Grund hatte, die Unterscheidung ägyptischer und syrischer Gnostiker, in dem so beschränkten Sinne, nicht unpassend erscheinen läßt, auf das Grundverhältniß selbst aber, das wir hier festzuhalten haben, hat dieser Unterschied durchaus keinen Einfluß, da alle diese Gnostiker darin zusammenstimmen, daß die vorchristliche Periode, sowohl

in der jüdischen als heidnischen Sphäre, in einem nahen Zusammenhang mit dem Christenthum stehe, und dasselbe auf vielfache Weise eingeleitet und vorbereitet habe. Sie stehen im Allgemeinen auf demselben Grund und Boden, auf welchem wir sowohl alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophen, wie Philo, als auch alexandrinische Kirchenlehrer, wie Clemens und Origenes, stehen sehen, ja die Gnosis dieser Lezteren kann selbst als eine andere mögliche Modification derselben Grundform betrachtet werden, und wir sehen somit auch hierin eine neue Bestätigung der Ansicht, daß die in Alexandrien schon seit so langer Zeit herrschende, und auf das Christenthum selbst so bedeutend einwirkende Denkweise an der ganzen Erscheinung, die wir mit dem Namen der Gnosis im engern Sinne bezeichnen, den größten und unmittelbarsten Antheil gehabt habe. Die zweite Hauptform der Gnosis hat ihren einzigen, aber nur um so eigenthümlichern Repräsentanten in Marcion, von dessen System stets anerkannt werden mußte, daß es sich von allen übrigen auffallend unterscheide. Als die auffallendste Eigenthümlichkeit desselben aber mußte immer das schroffe und abstoßende Verhältniß angesehen werden, in welches er das Christenthum zum Judenthum sezte. In dem Urtheil über das Judenthum liegt bei Marcion von selbst auch dasselbe Urtheil über das Heidenthum mit eingeschlossen, in welchem er noch weniger als im Judenthum etwas dem Christenthum verwandtes anerkennen konnte. Das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum ist also hier am meisten vom dualistischen Standpunct aus aufgefaßt. Ich gebe nun zwar gerne zu, daß, wenn einmal die dualistische Ansicht auch nur in Einer Beziehung so characteristisch hervortritt, wie wir dieß bei Marcion finden, sie von selbst auch auf die Bestimmung des Verhältnisses der Materie und des Demiurg zum höchsten Gott, und auf die doketische Ansicht von der Person Christi

8..

Einfluß habe, daß somit die Gnosis Marcions, wie es ja auch der Geschichte zufolge ist, der syrischen Form der Gnosis ungleich näher steht, als der ägyptischen; soll aber das Princip, nach welchem die Systeme zu classificiren sind, in seiner Reinheit festgehalten werden, so muß das, was in der dualistischen Ansicht Marcions die Hauptsache ist, und sich nur auf das Verhältniß des Christenthums zu den beiden andern Religionen beziehen kann, von dem minder Wesentlichen, das nur einzelne Puncte des Systems betrifft, genau unterschieden werden. Neben den beiden auf die angegebene Weise zu bestimmenden Hauptformen der Gnosis bleibt uns, von unserm Eintheilungsprincip aus, noch eine dritte mögliche Hauptform der Gnosis übrig. Sobald der Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zu den beiden andern Religionen eine mehr dualistische Ansicht zu Grunde gelegt wird, so kann man diesen Dualismus auf diese beiden Religionen, die jüdische und heidnische, auf gleiche Weise sich erstreken lassen, wie dieß von Marcion geschehen ist, man kann ihn aber auch nur auf eine derselben beschränken, sey es nun die heidnische oder jüdische. Wie demnach Marcion das Judenthum und Heidenthum zusammennahm, um diesen beiden das Christenthum dualistisch entgegenzusezen, so konnte ein anderer Gnostiker das Judenthum, um dieses zuerst zu nennen, mit dem Christenthum zusammenfassen, um diese beide in den gleichen Gegensaz zum Heidenthum treten zu lassen. Man müßte sich in der That wundern, wenn bei der so reichen Productivität des Gnosticismus, diese Form, die sich der allgemeinen Betrachtung hier als eine mögliche darstellt, nicht auch wirklich zum Vorschein gekommen wäre. Nach den gewöhnlichen Darstellungen der gnostischen Systeme sollte man allerdings glauben, daß sie keinen Repräsentanten gefunden hat. Allein es verhält sich hiemit nicht wirklich so, und es muß eben dieß

hier hauptsächlich noch unter dasjenige gerechnet werden, was in den bisherigen Darstellungen des Gnosticismus als mangelhaft und unbefriedigend erscheinen muß. Nur die Unsicherheit des ganzen Gesichtspuncts, von welchem man bei der Auffassung der Gnosis überhaupt und der Classification ihrer verschiedenen Formen ausging, konnte eine Hauptform derselben beinahe ganz übersehen lassen, wenigstens sofern sie nicht als eine selbstständige anerkannt, und an die ihr gebührende Stelle gesezt wurde. Es gehört nemlich schon Cerinth hieher, welchen selbst Neander in der genetischen Entwiklung der vornehmsten gnostischen Systeme völlig übergangen, und erst in der Kirchengeschichte dem Basilides und Valentin und den übrigen in dieselbe Classe gehörenden vorangestellt hat. Es ist, wie später gezeigt werden wird, in jedem Falle in einem andern Sinne Gnostiker, als die gewöhnlich zur judaisirenden Classe gerechneten. Sollte aber auch über ihm noch ein Zweifel stattfinden, so kann doch nicht geläugnet werden, daß das eigenthümliche System, das die clementinischen Homilien enthalten, einen durchaus gnostischen Character an sich trägt, während es doch mit keinem der Systeme, die gewöhnlich als die Hauptformen der Gnosis aufgeführt werden, in Eine Classe gebracht werden kann. Es gehört unter die ausgezeichneten Verdienste der Neander'schen genetischen Entwiklung der vornehmsten gnostischen Systeme auf den merkwürdigen Inhalt dieser pseudoclementinischen Homilien wieder aufmerksam gemacht zu haben, es ist aber dieß nur in einer Beilage geschehen, die nur einen Beitrag zur Geschichte der Ebioniten geben will, und ebensowenig ist sowohl in der Neander'schen Kirchengeschichte, als auch in irgend einer der neuern Darstellungen der gnostischen Systeme dieser Form der Gnosis, der cerinthischen und ebionitischen die Stelle eingeräumt worden, die ihr in der Reihe der Entwiklungsformen der

Gnosis zukommt. Ihr Eigenthümliches besteht im Allgemeinen darin, daß sie Judenthum und Christenthum soviel möglich identificirt, dagegen aber einen um so schärfern Gegensaz zwischen diesen beiden und dem Heidenthum festsezt. Dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von den beiden andern Formen, und es entsteht daher hier nur noch die Frage, ob auch die möglicher Weise allein noch übrige Form, das Heidenthum mit dem Christenthum zusammenzunehmen, und diese beiden dem Judenthum gegenüberzustellen, in irgend einem gnostischen System sich nachweisen läßt? Man kann hier an die Lehren des Karpokrates und Epiphanes denken, welche einen Pythagoras, Plato, Aristoteles unter den Heiden in Eine Classe mit Christus sezten, und von allen diesen rühmten, daß sie sich durch die Kraft der Monas zur höchsten Betrachtung erhoben haben. Wie hierin Heidenthum und Christenthum einander gleichgesezt erscheinen, so drükt sich ein Gegensaz zum Judenthum darin aus, daß sie die höchste Betrachtung, zu welcher Jesus durch seine besonders reine und starke Seele gelangt sey, ihm deßwegen zuschrieben, weil er von den beschränkenden Gesezen des Judengotts sich frei gemacht, und die von diesem herrührende Religion vernichtet habe. Allein wenn das Christenthum auf diese Weise nicht dem Judenthum, sondern dem Heidenthum gleichgestellt wird, und wenn der Einen absoluten Monas gegenüber alle historische Religionen so tief herabgesezt werden, daß in Beziehung auf sie die religiöse Ansicht in einen völligen Indifferentismus übergeht, so steht die Gnosis auf dem Puncte, auf welchem sie nicht blos aus dem Gebiete der christlichen Gnosis, sondern überhaupt der eigentlichen Gnosis heraustritt. Zum Begriff der christlichen Gnosis gehört doch immer, daß das Christliche in seinem eigenthümlichen Werth anerkannt wird. Ist nun in dieser Hinsicht eine gewisse Identificirung des Christenthums mit

dem Judenthum allerdings möglich, so widerstreitet es doch der Natur des Christenthums, es auf gleiche Linie mit dem Heidenthum herabzusezen, werden aber zugleich alle Religionen zusammen für gleich indifferent erklärt, so kann auch kein Gegensaz zwischen der einen Form und der andern mehr stattfinden, und es fällt überhaupt die Beziehung hinweg, die die Gnosis zur Religionsgeschichte hat, sofern es ihr nicht mehr darum zu thun seyn kann, zu dem absoluten Begriff der Religion durch die geschichtlichen Momente der Vermittlung hindurch zu gelangen. Die Gnosis eines Karpokrates, die im Grunde nur eine rein subjective philosophische Denkweise ist, kann, wie die Gnosis aller derer, bei welchen die Gnosis sich nur als ein religiöser, insbesondere practischer, Indifferentismus zeigt, nicht mehr als eine wahre Form der Gnosis gelten [42]). Die Hauptformen der Gnosis, die wir allein als

---

42) Wie sich bei den Gnostikern überhaupt, sofern sie den Glauben zum Wissen erheben wollten, ein kühneres Selbstvertrauen ausspricht, das Vertrauen auf die alles Gegebene beherrschende Macht des Denkens und vernünftigen Erkennens, so sehen wir dieses Vertrauen bei den Karpokratianern in die übermüthigste Willkühr einer über die historische Objectivität sich hinwegsezenden Subjectivität auf eine Weise übergehen, zu welcher sich wohl nur in einzelnen Erscheinungen des neuern Rationalismus ein Seitenstük findet. Sehr bezeichnend ist, was Irenäus I, 25, 2. von ihnen sagt: *eam, quae similiter atque illa Jesu anima potest contemnere mundi fabricatores Archontes, similiter accipere virtutes ad operandum similia. Quapropter et ad tantum elationis provecti sunt, ut quidam quidem similes sese dicant Jesu, quidam autem adhuc et secundum aliquid illo fortiores.* Vgl. Tertull. De anima c. 23. Sie selbst nannten sich Gnostiker (Ir. I. 25, 6.), was aber die eigentliche Gnosis nur als Resultat aufstellen konnte, wollten sie

solche anerkennen können, beruhen somit nach dem Bisherigen auf der mehr oder minder dualistischen Ansicht von dem Verhältniß der drei Religionsformen, mit welchen sich die Gnosis beschäftigt, und es gibt zwei Hauptformen, je nachdem dieser Dualismus, oder der Gegensaz, der dem Verhältniß jener Religionen, auch wenn sie als verschiedene Stufen betrachtet werden, doch immer zu Grunde liegt, sofern immer zwei dieser Religionen der dritten gegenüberstehen, mehr zurüktritt, oder mehr hervortritt. Tritt er mehr hervor, so kann sich sein Hervortreten entweder auf die beiden, dem Christenthum zur Seite stehenden, Religionen beziehen, oder nur auf eine derselben. Deßwegen theilt sich die mehr dualistische Hauptform wieder in untergeordnete Formen. Im Ganzen aber sind es drei wesentlich verschiedene Formen, die wir auch als coordinirte betrachten können, sofern es sich in jeder derselben um die eigenthümliche Würdigung einer bestimmten Religionsform handelt. Die erste Form (die valentinische im Allgemeinen) will auch dem Heidenthum neben den beiden andern sein Recht zu Theil werden lassen, der zweiten (der marcionitischen) ist es vorzugsweise um das Christenthum zu thun, die dritte (die pseudoclementinische) nimmt sich ganz besonders des Judenthums an [43]). Der Character dieser drei Religionen ist es also, durch welchen

---

ohne das, was das Resultat zu seiner Voraussezung hat, mit apriorischer Willkühr sich angeeignet haben.

43) Meine Differenz von Neander betrifft daher sowohl die erste als die dritte Form, da ich nur die leztere als die eigentlich judaisirende betrachte. Nur in der zweiten Form trete ich mit Neander näher zusammen, weiche aber auch hier darin von ihm ab, daß ich den Gegensaz gegen das Christenthum nicht blos in das Judenthum, sondern auch in das Heidenthum seze, und den Marcion als den einzigen Repräsentanten dieser Form betrachte.

auch das Characteristische der genannten Hauptformen der Gnosis bestimmt wird, und wir müssen, um sie sowohl für sich als in ihrem Verhältniß zu einander zu begreifen, immer wieder auf die ihnen entsprechenden Religionen zurükgehen. Daß aber diese Ansicht von dem Verhältniß der Hauptformen der Gnosis, wie sie als eine in der Natur der Sache gegründete erscheint, sich auch historisch durchführen läßt, muß die nähere Betrachtung der einzelnen Hauptsysteme zeigen.

---

## Zweiter Abschnitt.

### Die verschiedenen Hauptformen der Gnosis.

#### I. Die das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum näher zusammenstellende Form der Gnosis.

Das bedeutendste System, das die erste Hauptform der Gnosis repräsentirt, ist unstreitig das valentinische, wie es theils von Valentin selbst aufgestellt, theils von mehreren geistvollen Schülern desselben mit verschiedenen Modificationen weiter ausgebildet worden ist. Da es uns hier nur um das System im Ganzen zu thun ist, und nur um die wesentlichsten Grundzüge desselben, so ist eine strenge Unterscheidung seiner ursprünglichen Form von den ihm später gegebenen Gestaltungen für unsern Zwek nicht nothwendig [1]). Mit dem valentinischen System hängt das ophitische am nächsten zusammen. Neben diesen beiden verdienen noch die Systeme des Basilides, Saturnin und

1) Das ursprüngliche System Valentins selbst kann um so weniger von den Modificationen seiner Schüler geschieden werden, da Irenäus, ob er gleich Hauptschüler Valentins, wie Ptolemäus, Marcus, und einige andere, besonders aufführt, doch in der Darstellung des valentinianischen Systems immer nur von den Valentinianern nicht aber von Valentin selbst spricht.

Bardesanes besondere Beachtung. Wenn wir nun in Beziehung auf alle diese Systeme behaupten, daß ihr eigenthümlicher Character vor allem durch das Heidenthum bestimmt werde, daß neben dem Judenthum vorzüglich das Heidenthum es sey, das in ihnen sein Recht geltend macht, und durch welches hindurch hier alles seinen Weg nehmen muß, was aus dem Christenthum aufgenommen werden soll, so versteht es sich von selbst, daß wir dabei uns nicht blos an die ausdrüklichen Erklärungen zu halten haben, die sich in den genannten Systemen über das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum finden, sondern ganz besonders die Form und Beschaffenheit dieser Systeme selbst in Betracht ziehen müssen. In dieser Hinsicht muß uns nun, wenn wir diese Systeme mit andern gnostischen vergleichen, als die größte Eigenthümlichkeit derselben in die Augen fallen, daß es sich in ihnen, ihrem vorherrschenden Gesichtspuncte nach, um das Verhältniß der realen objectiven Welt zu Gott, als dem absoluten Princip, handelt. Sie sind ihrem Hauptinhalte nach kosmogonische Systeme: der Hauptgegenstand, mit welchem sie sich beschäftigen, ist der Versuch, zu erklären, wie die nun vorhandene endliche Welt und der Mensch als Theil der Welt entstanden ist? Alles, was sie ausser dieser Frage aus dem Inhalt des religiösen Bewußtseyns sich aneignen, hat für sie im Grunde nur insofern Bedeutung, sofern es mit dieser Hauptfrage zusammenhängt, eine in ihr enthaltene, durch sie bedingte Aufgabe ist. Wenn daher auch ihnen Christus der Erlöser ist, so ist er es blos deßwegen, weil das Hervorgehen der endlichen Welt aus dem Absoluten von selbst auch das endliche Zurükgehen in sich schließt, weil, wenn die Schöpfung als die Störung einer ursprünglichen Harmonie gedacht wird, auch eine Wiederherstellung desselben gedacht werden muß. Was schon früher über den Gegensaz zwischen Geist und

Materie als die gemeinsame Sphäre gesagt worden ist, in welcher sich alle gnostischen Systeme bewegen, findet auf diese Systeme ganz besonders seine Anwendung, die sich recht sichtbar alle Mühe geben, jene beide Principien aufs engste und vielfachste sich in einander verschlingen zu lassen, um durch diese Verschlungenheit eines nach allen Richtungen hin zu verfolgenden Knotens ein um so anschaulicheres Bild einer, nur durch das Gesez des Gegensazes, in der Mischung entgegengesezter Principien, in der Verwiklung sich knüpfender und lösender Verhältnisse bestehenden, Welt zu geben. So stellt sich uns schon im Allgemeinen in dem kosmogonischen und kosmischen Character dieser Systeme ein treues Bild der alten orientalischen Weltanschauung dar, je genauer wir aber in das Einzelne eingehen, und ihren so künstlich gegliederten Organismus zu zergliedern und zu durchschauen suchen, desto auffallender finden wir diese Ansicht bestätigt.

---

## 1. Das valentinianische System.

Das valentinianische System ist unter allen gnostischen Systemen das am meisten platonisirende, und sein Platonismus begegnet uns sogleich in zwei Grundideen, die ebenso unverkennbar ein platonisches Gepräge an sich tragen, als sie in den innern Organismus des Systems selbst tief eingreifen. Die eine derselben ist die Idee eines Abfalls, in Folge dessen die endliche Welt entsteht, welcher Abfall aber, da er in der geistigen Welt seinen Ursprung nimmt, nur in dem Wesen der geistigen Thätigkeit selbst seinen lezten Grund haben kann, die andere betrifft den Gegensatz des Idealen und Realen. Wenn auch die endliche Welt nur durch einen Abfall entsteht, so ist sie doch ein Reflex der Geisterwelt, wie überhaupt das Ideale von Stufe zu Stufe im Realen

sich reflectirt. Nach Valentin [2]) beginnt der Abfall, der die endliche Welt ins Daseyn ruft, schon auf der höchsten Stufe der Geisterwelt. Als das höchste absolute Wesen sich zur Selbstoffenbarung und Selbstentfaltung entschloß, und durch Vermittlung des Bythus und der Ennoia oder der Charis, der Sige, der Nus hervorging, der auch Monogenes, der Vater und Grund der Dinge, genannt wird, und dem, aus welchem er hervorging, so vollkommen gleich ist, daß er allein die Größe des Vaters fassen kann, war er es allein, der den übrigen Aeonen, für die der Urvater unsichtbar und unbegreiflich ist, ihn kund thun konnte. Indem er allein in der Anschauung des Vaters und der Betrachtung seiner unermeßlichen Größe die seligste Wonne genoß, wollte er auch den andern Aeonen die Größe des Vaters, sein absolutes, über jeden Anfang erhabenes, in keinen Begriff zu fassendes, Wesen mittheilen, aber die Sige hielt ihn nach dem Willen des Vaters zurück, weil er sie alle zum Gedanken und Verlangen der Erforschung des Vaters führen wollte, weßwegen sie nur geheim in der Stille das Verlangen hegten, den, der ihren Samen hervorgehen ließ, und ihre anfangslose Wurzel zu erforschen. Schon hier liegt der Keim des großen Zwiespalts, der das Endliche

2) Die Hauptquelle ist Irenäus Contra haer. I, 1. f. Tertullian Adversus Valentinianos (vgl. De praescr. haer. c. 49.) Epiphanius Haer. XXXI. Theodoret Haer. fab. I, 7. folgen dem Irenäus, mehr oder minder wörtlich, nur Epiphanius gibt in seiner mehr eigenen Relation a. a. O. c. 1—7 namentlich auch ein eigenes valentinianisches Fragment c. 5. 6. Die den Schriften des Clemens von Alexandrien angehängten Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrina, quae orientalis vocatur, ad Valentini tempora spectantia, epitomae, die gewöhnlich auch für die Darstellung des valentinianischen Systems benützt werden, können zur Erläuterung einzelner Ideen dienen, der innere Zusammenhang des Sy-

vom Absoluten trennt. Das Verlangen des Monogenes ist ein eben so natürliches und gerechtes, als ungebührliches und die rechte Grenze überschreitendes. Die Thätigkeit der geistigen Wesen, ihr innerstes in ihrer geistigen Natur gegründetes Streben kann nur auf das Absolute gerichtet seyn, in welchem sie selbst den Grund und die Wurzel ihres Seyns und Erkennens haben, aber jedes Wesen kann, sofern es nicht selbst das Absolute, oder mit dem Absoluten, wie der Monogenes, identisch ist, das Absolute nur nach dem Maaße seines Wesens fassen und erkennen. So oft daher ein solches Wesen das Absolute erfassen und erkennen will, muß es immer zugleich auch seiner Incongruenz mit demselben, oder eines Mißverhältnisses bewußt werden, das sein Wesen mit dem Wesen des Absoluten in keine Einheit zusammengehen läßt, es bleibt immer ein ἀχώρητον zurück, und der Grund desselben in dem Wesen, das das Absolute nicht fassen kann, weil es kein Maaß für dasselbe hat, ist die Negativität seiner Natur, die eben dadurch, dem Absoluten gegenüber, zum Bewußtseyn kommt. Deßwegen mußte dem Verlangen des Monogenes nach dem Willen des Vaters durch die Sige, die das unergründliche Wesen des Vaters nie kund werden läßt, begegnet werden. Daß aber dieses erste naturwidrige Beginnen, das schon auf der ersten Stufe hervortritt, auf welcher mit der Selbstobjectivirung des Absoluten im Monogenes auch ein Unterschied gesetzt war, keine weitere Folge hatte, daß die bloße Mahnung der Sige genügte, und die Aeonen das erregte Verlangen ihres geistigen Wesens nur in der Stille hegten, ohne es sich selbst laut werden zu lassen, dieß ist nur daraus zu

---

stems im Ganzen aber kann nur aus Irenäus genauer erkannt werden. Vorzüglichen Werth haben auch die wenigen Fragmente, die Clemens von Alexandrien aus den Schriften Valentins selbst erhalten hat.

erklären, daß, je höher die Stufe ist, auf welcher den geistigen Wesen, dem Absoluten gegenüber, eine gewiße Grenze und Schranke zum Bewußtseyn kommt, das damit verbundene Bewußtseyn der Negativität ihrer Natur ein um so schwächeres ist. Wenn auch ein Negatives schon hier in diesen Wesen zum Vorschein kommt, so ist doch, je näher sie dem Absoluten stehen, das Positive ihrer Natur so überwiegend, daß jenes Negative nur erst als Minimum vorhanden ist, und ihr Bewußtseyn des Absoluten nicht trüben kann. So leicht aber der im Keime sich zeigende Zwiespalt auch beschwichtigt wird (der Monogenes ist, indem er dem Winke der Sige willig folgt, selbst der Erhalter der naturgemäßen Ordnung), so ist er doch keineswegs im Keime erstickt, und nicht so aufgehoben, daß er nicht auf einer andern Seite um so stärker hervortreten könnte. Je größer mit der Reihe der aus dem Absoluten hervortretenden Wesen [3]) die Entfernung vom Absoluten wird, desto mehr gewinnt das Negative Raum, und das Bewußtseyn der Negativität ihrer Natur dringt sich ihnen um so nothwendiger auf. Deßwegen ist es in der Reihe der Aeonen selbst der letzte und jüngste derselben, die Sophia, welche, während die andern ihr Verlangen im Innern verschloßen, wie Irenäus (**I. 2, 1.**) sagt, weit hinaussprang, und, getrennt von dem mit ihr verbundenen Theletos, ein Leiden sich zuzog, das schon in der Sphäre des Nus und der Aletheia seinen Ursprung

3) Es sind im Ganzen dreißig Aeonen, die in eine Ogdoas, Dekas, und Dodekas getheilt sind. Die Ogdoas bilden der Urgrund und der Gedanke, der Nus und die Wahrheit, der Logos und das Leben, der Mensch und die Kirche. Der Logos und das Leben erzeugen zehn andere, der Mensch und die Kirche zwölf andere Aeonen. Alle diese als Aeonen hypostasirte Begriffe sind die Kategorien, unter welchen das absolute Wesen gedacht werden muß, oder die Logik des göttlichen Denkens selbst.

genommen hatte, nun aber um so heftiger in diesem letzten Aeon zum Ausbruch kam. Es war ein anmaßendes Streben, das darin seinen Grund hatte, daß sie nicht in derselben Gemeinschaft mit dem vollkommenen Vater stand, wie der Nus. Daher war ihr Leiden das Verlangen, den Vater zu erforschen und seine Größe zu begreifen. Sie unternahm aber etwas, was seiner Natur nach unmöglich war, und ihr die größte Noth verursachte, da, so unendlich tief und unerforschlich die Natur des Vaters ist, so groß auch die Liebe und Sehnsucht war, die sie immer weiter zu ihm hinzog, wegen der Anmuth seines Wesens. In diesen Streben wäre sie verschlungen und aufgelöst worden in das Allgemeine seines Wesens, wenn sie nicht auf die Macht gestoßen wäre, die alles festhält und alles außerhalb des unendlichen Wesens bewacht, den Horos, der sie zurückhielt, und sie in die Schranken ihres Wesens zurükwies. Indem sie so zu sich zurükkehrte, und sich überzeugte, daß der Vater unbegreiflich sey, schwand ihr früherer Gedanke, und mit ihm auch das Leiden, das sie sich zugezogen hatten. Der Zwiespalt greift schon so tiefer ein, aber er hatte noch weitere Folgen. Der Sophia wurde zwar wieder zu sich gebracht, und der Syzygie, von welcher sie sich losgerissen hatte, zurükgegeben, es konnte dieß jedoch nur durch eine neue Potenz geschehen, die der Vater aus dieser Veranlassung vermittelst des Monogenes hervorgehen ließ, den zuvor genannten Horos, der auch die Namen *Σταυρὸς*, *Λυτρώτης*, *Καρπιστὴς*, *Ὁροθέτης*, *Μεταγωγεὺς* hat, welche Alle die festhaltende (das *στηρίζειν* als Eigenschaft des *σταυρὸς*) wiederherstellende, zurükführende, jedem seine Grenze sezende, die sondernde und ausscheidende Eigenschaft dieser Potenz bezeichnen sollen [4]), und damit was

4) Vgl. Neander Genet. Entw. S. 111. Bei dem gnostischen Horos an den ägyptischen Horos, den Sohn des Osiris, zu er=

an der Sophia geschehen war, an keinem andern Aeon sich wiederhole, ließ der Monogenes nach dem vorsorgenden Willen des Vaters, um das Pleroma zu befestigen und zusammenzuhalten, eine neue Syzygie, Christus und den heiligen Geist, hervorgehen, durch welche alle Aeonen ihre Vollendung erhielten. Denn Christus belehrte sie über die Natur der Syzygie und über das Wesen des Vaters, daß es unerreichbar und unbegreiflich sey, und von niemand gesehen und gehört werden könne, außer allein durch die Vermittlung des Monogenes, und der heilige Geist machte sie alle unter sich gleich, und ertheilte ihnen die wahre Ruhe, so daß in dem vollkommen zur Ruhe gebrachten Pleroma nun die seligste Wonne und Lobpreisung des Vaters herrschte. In diesem seligen Gefühl beschloß das ganze Pleroma der Aeonen mit der Zustimmung von Christus und dem heiligen Geist und unter Genehmigung des Vaters, daß sie alle das schönste und trefflichste, das Jeder hatte, vereinigen, um zur Ehre und Verherrlichung des Bythos eine vollkommene Schönheit, ein leuchtendes Gestirn, die herrlichste Frucht, hervorzubringen, Jesus, welchen sie auch Soter und Christus und Logos und Alles nennen, weil er von allen ist. So nur kann dem Pleroma selbst seine Einheit und Harmonie gesichert seyn.

innern, wie Matter thut, Th. II. S. 134. ist eine jener vagen Combinationen, dergleichen die kritische Geschichte des Gnosticismus so viele enthält. — In den Exc. ex scr. Theod. c. 42. wird die Thätigkeit des Horos im Allgemeinen so bezeichnet: er trenne die Welt vom Pleroma. Nach Epiph. a. a. O. c. 15. hat er zwei Thätigkeiten, als Stauros nach innen eine befestigende, als Horos nach außen eine trennende und theilende. Soll nun an etwas Verwandtes erinnert werden, so bietet es sich uns nur bei Philo dar, welcher vom Logos sagt, daß ihm, dem Erzengel und ältesten Worte, der alles erzeugende Vater als auserlesenes Geschenk gewährte, beides begrenzend (μεθόριος στάς) das Gewordene von dem Erschaffenden zu scheiden. Quis rer. div. haer. Ausg. von Mang. S. 501.

Je mehr das Pleroma in eine Reihe von Wesen auseinandergeht, desto mehr muß der durch Emanation sich äußernden Kraft, eine andere, das Emanirte zur Einheit zurüklenkende und an sie wiederanknüpfende, Kraft das Gleichgewicht halten. Daher die gleichartigen Wesen, der Horos, Christus, der heilige Geist, Jesus, die zu der schon geschlossenen Zahl der Aeonen hinzukommen, ohne diese selbst zu überschreiten, weil sie, wie ja auch der Monogenes beide Richtungen in sich vereinigt, die herausgehende und zurükgehende, gleichsam nur eine besondere zur Natur der Aeonen gehörende Seite darstellen, die Einheit mit dem Absoluten, deren festestes Band für die geistigen Wesen eben darin liegt, daß ihnen ihr Verhältniß zum Absoluten zum klaren Bewußtseyn kommt, und unter allen zusammen eine, das Wesen jedes einzelnen mit dem Wesen der übrigen ausgleichende, Gemeinschaft besteht. Nicht ohne Grund sind wohl auch diesen, die Einheit der emanirten Aeonen mit dem Absoluten befestigenden und herstellenden, Potenzen die dem Christenthum eigenthümlichsten Namen gegeben, da es die Hauptbestimmung des Christenthums im Ganzen ist, zur Einheit zurükzuführen, und die Einheit mit dem Absoluten zum Bewußtseyn zu bringen. Sein Princip wirkt demnach schon in dieser höchsten Region der Geisterwelt auf dieselbe Weise, wie es hier unten wirkt. Wie das Pleroma durch alles dieß vollendet wird, so ist auch der Sophia ihr Verhältniß zu demselben wiederhergestellt, aber diese Wiederherstellung bezieht sich eigentlich nur auf die eine Seite ihres Wesens, während die andere nicht mehr dem Pleroma angehört. Als die Sophia mit erfolglosem vermessenem Treiben in das unbegreifliche Wesen des Urvaters eindringen wollte, gebar sie ein formloses Wesen, worüber sie Trauer und Angst empfand, und in den qualvollsten Zustand versezt wurde. Dieses formlose Wesen (ἄμορφος οὐσία **Ir. I. 2, 3.**) ist nichts anders, als eben jenes Negative

und Unvollkommene, dessen sich die Sophia bewußt wurde, als sie das Absolute mit ihrem Bewußtseyn umfassen wollte, und die Empfindungen, die sie hierüber empfand, sind eben der natürliche Ausdruk einer ihrer Negativität bewußtgewordenen Natur. In der Einheit mit dem Pleroma konnte sie nur dadurch erhalten werden, daß ihr früheres Verlangen (προτέρα ἐνθύμησις Ir. I. 2, 2.) und mit diesem auch ihr Leiden aufhörte, oder nur dadurch, daß sie das Bewußtseyn der Negativität ihres Wesens in sich überwand, und dagegen um so mehr das Positive, das sich in ihr aussprach, und sie das Absolute nach dem Maaße ihres Wesens erkennen ließ, in sich festhielt. Allein auch jenes Negative, wie es nun einmal zum Bewußtseyn gekommen war, konnte nur überwunden, nicht aber vernichtet werden. Es harmonirte nur nicht zu dem Verhältniß der Aeonen zum Pleroma, in welchem jeder derselben in seinem Theile das absolute Wesen in sich darstellen soll, um so mehr aber mußte es außerhalb des Pleroma seine angemessene Stelle finden. Deßwegen läßt es der valentinianische Mythus wie eine unreife Leibesfrucht von der Mutter, die es erzeugt hatte, getrennt und ausgeschieden werden, und zwar durch denselben Horos, welcher, wie er jedes Wesen in seine Schranken weist, so auch jedes die doppelte Seite seiner Natur, die positive und negative, die höhere und niedere, die göttliche und endliche, unterscheiden lehrt. [5]) So liegt

5) Um den Begriff dieses ἔκτρωμα richtig aufzufassen, ist besonders die Stelle Iren. I, 2, 4. zu vergleichen: χωρισθείσης τῆς ἐνθυμήσεως ἀπ᾿ αὐτῆς σὺν τῷ ἐπιγινομένῳ πάθει, αὐτὴν μὲν ἐντὸς πληρώματος εἶναι· τὴν δὲ ἐνθύμησιν αὐτῆς σὺν τῷ πάθει ὑπὸ τοῦ Ὅρου ἀφορισθῆναι, καὶ ἀποστερηθῆναι, καὶ ἐκτὸς αὐτοῦ γενομένην, εἶναι μὲν πνευματικὴν οὐσίαν, φυσικήν τινα αἰῶνος ὁρμὴν τυγχάνουσαν, ἄμορφον δὲ καὶ ἀνείδεον, διὰ τὸ μηδὲν καταλαβεῖν. Die ἐνθύμησις mit dem

nun jenes Erzeugniß, wie aus einer kochenden Materie hin- ausgesprudelt, an einem leeren schattigten Ort. Es ist der Geist in seiner tiefsten Selbstentäußerung und Verendlichung, der endliche Geist, in welchem das negirte, völlig verdunkelte, geistige Leben erst allmälig, von der untersten Stufe aus, wieder zum Bewußtseyn kommen muß. Zuerst erbarmt sich der obere Christus durch die Vermittlung des Stauros (d. h. des Horos, sofern dieser der die Wesen in ihrem Seyn befestigende Kraft ist) jenes formlosen Wesens, und gibt ihm eine Gestalt, aber nur in Beziehung auf das Seyn, nicht in Beziehung auf das Bewußtseyn (μορφῶσαι μόρφωσιν, τὴν κατ' οὐσίαν μόνον, ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν Ir. I. 4, 1.) worauf er seine Kraft wieder zurückzieht, um die sich selbst überlassene Sophia-Achamoth ihr Leiden, die Folge der Trennung vom Pleroma, fühlen, und eine Sehnsucht nach dem Bessern in ihr erwachen zu lassen, da sie jezt wenigstens einen gewissen Geruch der Unsterblichkeit hatte, der ihr von Christus und dem heiligen Geist gelassen worden war. Nachdem sie eine Gestalt erhalten hatte, und zur Besinnung gekommen war, aber plözlich von dem Logos, der auf unsichtbare Weise mit ihr zusammen war, d. h. von Christus, sich entblößt

---

πάθος ist also das, was in der Sophia in Beziehung auf das Absolute zum Bewußtseyn kommt, daß sie nemlich sich negativ zu demselben verhält, unvermögend ist es zu fassen, deßwegen ist auch das ἔκτρωμα, oder die ἐνθύμησις, sofern sie von der Sophia getrennt ist, das rein Negative, der Geist, sofern er die Negation des Absoluten ist, desselben entäussert ist, sich gleichsam ausserhalb desselben befindet, daher ein form- und gestaltloses Wesen, und als solches das Nichterkennen, τὸ μηδὲν καταλαβεῖν (vgl. Ir. I, 4, 1. ἔξω γὰρ φωτὸς ἐγένετο καὶ πληρώματος, ἄμορφος καὶ ἀνείδεος, ὥσπερ ἔκτρωμα, διὰ τὸ μηδὲν κατειληφέναι), καὶ διὰ τοῦτο καρπὸν ἀσθενῆ καὶ θῆλυν αὐτὸν λέγουσι.

sah, wollte sie sich des Lichtes bemächtigen, das sie verlassen hatte, sie konnte es aber nicht erreichen, weil sie vom Horos, der damals zuerst den Namen Jao aussprach, daran gehindert wurde, und es begann nun erst, da sie, unvermögend durch den Horos hindurchzugehen, nun in ihr Leiden versenkt, und allein auswärts gelassen war, ihr leidenvoller Zustand in seiner ganzen mannigfaltigen Gestalt. Es war nicht blos, wie bei ihrer Mutter, der ersten Sophia, dem Aeon, eine Reihe wechselnder Affectionen, sondern ganz entgegengesetzte folgten auf einander. Bald weinte und klagte sie, daß sie allein im Dunkeln und Leeren (κένωμα) gelassen sey, bald lachte sie wieder laut auf, wenn sie an das Licht dachte, das sie verlassen hatte, dann gerieth sie wieder in Furcht darüber, es möchte sie, wie das Licht, auch das Leben verlassen, oder war bestürzt und außer sich. Auch das versezte sie in einen eigenen Gemüthszustand, daß sie sich zu dem hinneigte, der ihr das Leben ertheilt hatte. In diesem Zustande nun, in welchem sie durch alle Arten von Leiden hindurchging, und kaum auftauchen konnte, wendete sie sich mit flehentlicher Bitte zu dem Licht, das sie verlassen hatte, zu Christus.[6] Da dieser schon ins Pleroma zurükgekehrt war, und nicht zum zweitenmal kommen wollte, schikte er den Parakletos, d. h. den Soter, welchem vom Vater alle Gewalt gegeben und alles unterworfen wurde, und ebenso von den Aeonen, damit in ihm alles geschaffen würde, das Sichtbare und Un-

6) Daß Christus nicht das Erzeugniß der Enthymesis, oder der ausserhalb des Pleroma befindlichen Sophia, seyn kann, wie Neander Genet. Entw. S. 118. nach den Excerpta ex scr. Theodoti c. 23. 31—33 39, für die ursprüngliche Ansicht Valentins gehalten wissen will, hat Gieseler in der oben genannten Recension S. 841 f. sehr richtig gezeigt. Der ganze Zusammenhang des valentinianischen Systems gestattet jene Annahme offenbar nicht.

Materie als die gemeinsame Sphäre gesagt worden ist, in welcher sich alle gnostischen Systeme bewegen, findet auf diese Systeme ganz besonders seine Anwendung, die sich recht sichtbar alle Mühe geben, jene beide Principien aufs engste und vielfachste sich in einander verschlingen zu lassen, um durch diese Verschlungenheit eines nach allen Richtungen hin zu verfolgenden Knotens ein um so anschaulicheres Bild einer, nur durch das Gesez des Gegensazes, in der Mischung entgegengesezter Principien, in der Verwiklung sich knüpfender und lösender Verhältnisse bestehenden, Welt zu geben. So stellt sich uns schon im Allgemeinen in dem kosmogonischen und kosmischen Character dieser Systeme ein treues Bild der alten orientalischen Weltanschauung dar, je genauer wir aber in das Einzelne eingehen, und ihren so künstlich gegliederten Organismus zu zergliedern und zu durchschauen suchen, desto auffallender finden wir diese Ansicht bestätigt.

---

## 1. Das valentinianische System.

Das valentinianische System ist unter allen gnostischen Systemen das am meisten platonisirende, und sein Platonismus begegnet uns sogleich in zwei Grundideen, die ebenso unverkennbar ein platonisches Gepräge an sich tragen, als sie in den innern Organismus des Systems selbst tief eingreifen. Die eine derselben ist die Idee eines Abfalls, in Folge dessen die endliche Welt entsteht, welcher Abfall aber, da er in der geistigen Welt seinen Ursprung nimmt, nur in dem Wesen der geistigen Thätigkeit selbst seinen lezten Grund haben kann, die andere betrifft den Gegensaz des Idealen und Realen. Wenn auch die endliche Welt nur durch einen Abfall entsteht, so ist sie doch ein Reflex der Geisterwelt, wie überhaupt das Ideale von Stufe zu Stufe im Realen

sich reflectirt. Nach Valentin [2]) beginnt der Abfall, der die endliche Welt ins Daseyn ruft, schon auf der höchsten Stufe der Geisterwelt. Als das höchste absolute Wesen sich zur Selbstoffenbarung und Selbstentfaltung entschloß, und durch Vermittlung des Bythus und der Ennoia oder der Charis, der Sige, der Nus hervorging, der auch Monogenes, der Vater und Grund der Dinge, genannt wird, und dem, aus welchem er hervorging, so vollkommen gleich ist, daß er allein die Größe des Vaters fassen kann, war er es allein, der den übrigen Aeonen, für die der Urvater unsichtbar und unbegreiflich ist, ihn kund thun konnte. Indem er allein in der Anschauung des Vaters und der Betrachtung seiner unermeßlichen Größe die seligste Wonne genoß, wollte er auch den andern Aeonen die Größe des Vaters, sein absolutes, über jeden Anfang erhabenes, in keinen Begriff zu fassendes, Wesen mittheilen, aber die Sige hielt ihn nach dem Willen des Vaters zurück, weil er sie alle zum Gedanken und Verlangen der Erforschung des Vaters führen wollte, weßwegen sie nur geheim in der Stille das Verlangen hegten, den, der ihren Samen hervorgehen ließ, und ihre anfangslose Wurzel zu erforschen. Schon hier liegt der Keim des großen Zwiespalts, der das Endliche

---

2) Die Hauptquelle ist Irenäus Contra haer. I, 1. f. Tertullian Adversus Valentinianos (vgl. De praescr. haer. c. 49.) Epiphanius Haer. XXXI. Theodoret Haer. fab. I, 7. folgen dem Irenäus, mehr oder minder wörtlich, nur Epiphänius gibt in seiner mehr eigenen Relation a. a. O. c. 1 – 7 namentlich auch ein eigenes valentinianisches Fragment c. 5. 6. Die den Schriften des Clemens von Alexandrien angehängten Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrina, quae orientalis vocatur, ad Valentini tempora spectantia, epitomae, die gewöhnlich auch für die Darstellung des valentinianischen Systems benüzt werden, können zur Erläuterung einzelner Ideen dienen, der innere Zusammenhang des Sy-

vom Absoluten trennt. Das Verlangen des Monogenes ist ein eben so natürliches und gerechtes, als ungebührliches und die rechte Grenze überschreitendes. Die Thätigkeit der geistigen Wesen, ihr innerstes in ihrer geistigen Natur gegründetes Streben kann nur auf das Absolute gerichtet seyn, in welchem sie selbst den Grund und die Wurzel ihres Seyns und Erkennens haben, aber jedes Wesen kann, sofern es nicht selbst das Absolute, oder mit dem Absoluten, wie der Monogenes, identisch ist, das Absolute nur nach dem Maaße seines Wesens fassen und erkennen. So oft daher ein solches Wesen das Absolute erfassen und erkennen will, muß es immer zugleich auch seiner Incongruenz mit demselben, oder eines Mißverhältnisses bewußt werden, das sein Wesen mit dem Wesen des Absoluten in keine Einheit zusammengehen läßt, es bleibt immer ein ἀχώρητον zurück, und der Grund desselben in dem Wesen, das das Absolute nicht fassen kann, weil es kein Maaß für dasselbe hat, ist die Negativität seiner Natur, die eben dadurch, dem Absoluten gegenüber, zum Bewußtseyn kommt. Deßwegen mußte dem Verlangen des Monogenes nach dem Willen des Vaters durch die Sige, die das unergründliche Wesen des Vaters nie kund werden läßt, begegnet werden. Daß aber dieses erste naturwidrige Beginnen, das schon auf der ersten Stufe hervortritt, auf welcher mit der Selbstobjectivirung des Absoluten im Monogenes auch ein Unterschied gesetzt war, keine weitere Folge hatte, daß die bloße Mahnung der Sige genügte, und die Aeonen das erregte Verlangen ihres geistigen Wesens nur in der Stille hegten, ohne es sich selbst laut werden zu lassen, dieß ist nur daraus zu

stems im Ganzen aber kann nur aus Irenäus genauer erkannt werden. Vorzüglichen Werth haben auch die wenigen Fragmente, die Clemens von Alexandrien aus den Schriften Valentins selbst erhalten hat.

erklären, daß, je höher die Stufe ist, auf welcher den geistigen Wesen, dem Absoluten gegenüber, eine gewiße Grenze und Schranke zum Bewußtseyn kommt, das damit verbundene Bewußtseyn der Negativität ihrer Natur ein um so schwächeres ist. Wenn auch ein Negatives schon hier in diesen Wesen zum Vorschein kommt, so ist doch, je näher sie dem Absoluten stehen, das Positive ihrer Natur so überwiegend, daß jenes Negative nur erst als Minimum vorhanden ist, und ihr Bewußtseyn des Absoluten nicht trüben kann. So leicht aber der im Keime sich zeigende Zwiespalt auch beschwichtigt wird (der Monogenes ist, indem er dem Winke der Sige willig folgt, selbst der Erhalter der naturgemäßen Ordnung), so ist er doch keineswegs im Keime erstickt, und nicht so aufgehoben, daß er nicht auf einer andern Seite um so stärker hervortreten könnte. Je größer mit der Reihe der aus dem Absoluten hervortretenden Wesen [3]) die Entfernung vom Absoluten wird, desto mehr gewinnt das Negative Raum, und das Bewußtseyn der Negativität ihrer Natur bringt sich ihnen um so nothwendiger auf. Deßwegen ist es in der Reihe der Aeonen selbst der letzte und jüngste derselben, die Sophia, welche, während die andern ihr Verlangen im Innern verschloßen, wie Irenäus (I. 2, 1.) sagt, weit hinaussprang, und, getrennt von dem mit ihr verbundenen Theletos, ein Leiden sich zuzog, das schon in der Sphäre des Nus und der Aletheia seinen Ursprung

3) Es sind im Ganzen dreißig Aeonen, die in eine Ogdoas, Dekas, und Dodekas getheilt sind. Die Ogdoas bilden der Urgrund und der Gedanke, der Nus und die Wahrheit, der Logos und das Leben, der Mensch und die Kirche. Der Logos und das Leben erzeugen zehn andere, der Mensch und die Kirche zwölf andere Aeonen. Alle diese als Aeonen hypostasirte Begriffe sind die Kategorien, unter welchen das absolute Wesen gedacht werden muß, oder die Logik des göttlichen Denkens selbst.

genommen hatte, nun aber um so heftiger in diesem letzten Aeon zum Ausbruch kam. Es war ein anmaßendes Streben, das darin seinen Grund hatte, daß sie nicht in derselben Gemeinschaft mit dem vollkommenen Vater stand, wie der Nus. Daher war ihr Leiden das Verlangen, den Vater zu erforschen und seine Größe zu begreifen. Sie unternahm aber etwas, was seiner Natur nach unmöglich war, und ihr die größte Noth verursachte, da, so unendlich tief und unerforschlich die Natur des Vaters ist, so groß auch die Liebe und Sehnsucht war, die sie immer weiter zu ihm hinzog, wegen der Anmuth seines Wesens. In diesen Streben wäre sie verschlungen und aufgelöst worden in das Allgemeine seines Wesens, wenn sie nicht auf die Macht gestoßen wäre, die alles festhält und alles außerhalb des unendlichen Wesens bewacht, den Horos, der sie zurückhielt, und sie in die Schranken ihres Wesens zurükwies. Indem sie so zu sich zurükkehrte, und sich überzeugte, daß der Vater unbegreiflich sey, schwand ihr früherer Gedanke, und mit ihm auch das Leiden, das sie sich zugezogen hatten. Der Zwiespalt greift schon so tiefer ein, aber er hatte noch weitere Folgen. Der Sophia wurde zwar wieder zu' sich gebracht, und der Syzygie, von welcher sie sich losgerissen hatte, zurükgegeben, es konnte dieß jedoch nur durch eine neue Potenz geschehen, die der Vater aus dieser Veranlassung vermittelst des Monogenes hervorgehen ließ, den zuvor genannten Horos, der auch die Namen *Σταυρὸς*, *Λυτρώτης*, *Καρπιστὴς*, *Ὁροθέτης*, *Μεταγωγεὺς* hat, welche Alle die festhaltende (das *στηρίζειν* als Eigenschaft des *σταυρὸς*) wiederherstellende, zurükführende, jedem seine Grenze sezende, die sondernde und ausscheidende Eigenschaft dieser Potenz bezeichnen sollen [4]), und damit was

---

4) Vgl. Neander Genet. Entw. S. 111. Bei dem gnostischen Horos an den ägyptischen Horos, den Sohn des Osiris, zu er=

an der Sophia geschehen war, an keinem andern Aeon sich wiederhole, ließ der Monogenes nach dem vorsorgenden Willen des Vaters, um das Pleroma zu befestigen und zusammenzuhalten, eine neue Syzygie, Christus und den heiligen Geist, hervorgehen, durch welche alle Aeonen ihre Vollendung erhielten. Denn Christus belehrte sie über die Natur der Syzygie und über das Wesen des Vaters, daß es unerreichbar und unbegreiflich sey, und von niemand gesehen und gehört werden könne, außer allein durch die Vermittlung des Monogenes, und der heilige Geist machte sie alle unter sich gleich, und ertheilte ihnen die wahre Ruhe, so daß in dem vollkommen zur Ruhe gebrachten Pleroma nun die seligste Wonne und Lobpreisung des Vaters herrschte. In diesem seligen Gefühl beschloß das ganze Pleroma der Aeonen mit der Zustimmung von Christus und dem heiligen Geist und unter Genehmigung des Vaters, daß sie alle das schönste und trefflichste, das Jeder hatte, vereinigen, um zur Ehre und Verherrlichung des Bythos eine vollkommene Schönheit, ein leuchtendes Gestirn, die herrlichste Frucht, hervorzubringen, Jesus, welchen sie auch Soter und Christus und Logos und Alles nennen, weil er von allen ist. So nur kann dem Pleroma selbst seine Einheit und Harmonie gesichert seyn.

innern, wie Matter thut, Th. II. S. 134. ist eine jener vagen Combinationen, dergleichen die kritische Geschichte des Gnosticismus so viele enthält. — In den Exc. ex scr. Theod. c. 42. wird die Thätigkeit des Horos im Allgemeinen so bezeichnet: er trenne die Welt vom Pleroma. Nach Epiph. a. a. O. c. 15. hat er zwei Thätigkeiten, als Stauros nach innen eine befestigende, als Horos nach außen eine trennende und theilende. Soll nun an etwas Verwandtes erinnert werden, so bietet es sich uns nur bei Philo dar, welcher vom Logos sagt, daß ihm, dem Erzengel und ältesten Worte, der alles erzeugende Vater als auserlesenes Geschenk gewährte, beides begrenzend (μεθόριος στάς) das Gewordene von dem Erschaffenden zu scheiden. Quis rer. div. haer. Ausg. von Mang. S. 501.

Je mehr das Pleroma in eine Reihe von Wesen auseinandergeht, desto mehr muß der durch Emanation sich äußernden Kraft, eine andere, das Emanirte zur Einheit zurüklenkende und an sie wiederanknüpfende, Kraft das Gleichgewicht halten. Daher die gleichartigen Wesen, der Horos, Christus, der heilige Geist, Jesus, die zu der schon geschlossenen Zahl der Aeonen hinzukommen, ohne diese selbst zu überschreiten, weil sie, wie ja auch der Monogenes beide Richtungen in sich vereinigt, die herausgehende und zurükgehende, gleichsam nur eine besondere zur Natur der Aeonen gehörende Seite darstellen, die Einheit mit dem Absoluten, deren festestes Band für die geistigen Wesen eben darin liegt, daß ihnen ihr Verhältniß zum Absoluten zum klaren Bewußtseyn kommt, und unter allen zusammen eine, das Wesen jedes einzelnen mit dem Wesen der übrigen ausgleichende, Gemeinschaft besteht. Nicht ohne Grund sind wohl auch diesen, die Einheit der emanirten Aeonen mit dem Absoluten befestigenden und herstellenden, Potenzen die dem Christenthum eigenthümlichsten Namen gegeben, da es die Hauptbestimmung des Christenthums im Ganzen ist, zur Einheit zurükzuführen, und die Einheit mit dem Absoluten zum Bewußtseyn zu bringen. Sein Princip wirkt demnach schon in dieser höchsten Region der Geisterwelt auf dieselbe Weise, wie es hier unten wirkt. Wie das Pleroma durch alles dieß vollendet wird, so ist auch der Sophia ihr Verhältniß zu demselben wiederhergestellt, aber diese Wiederherstellung bezieht sich eigentlich nur auf die eine Seite ihres Wesens, während die andere nicht mehr dem Pleroma angehört. Als die Sophia mit erfolglosem vermessenem Treiben in das unbegreifliche Wesen des Urvaters eindringen wollte, gebar sie ein formloses Wesen, worüber sie Trauer und Angst empfand, und in den qualvollsten Zustand versezt wurde. Dieses formlose Wesen (ἄμορφος οὐσία Ir. I. 2, 3.) ist nichts anders, als eben jenes Negative

und Unvollkommene, dessen sich die Sophia bewußt wurde, als sie das Absolute mit ihrem Bewußtseyn umfassen wollte, und die Empfindungen, die sie hierüber empfand, sind eben der natürliche Ausdruk einer ihrer Negativität bewußtgewordenen Natur. In der Einheit mit dem Pleroma konnte sie nur dadurch erhalten werden, daß ihr früheres Verlangen (*προτέρα ἐνθύμησις* Ir. I. 2, 2.) und mit diesem auch ihr Leiden aufhörte, oder nur dadurch, daß sie das Bewußtseyn der Negativität ihres Wesens in sich überwand, und dagegen um so mehr das Positive, das sich in ihr aussprach, und sie das Absolute nach dem Maaße ihres Wesens erkennen ließ, in sich festhielt. Allein auch jenes Negative, wie es nun einmal zum Bewußtseyn gekommen war, konnte nur überwunden, nicht aber vernichtet werden. Es harmonirte nur nicht zu dem Verhältniß der Aeonen zum Pleroma, in welchem jeder derselben in seinem Theile das absolute Wesen in sich darstellen soll, um so mehr aber mußte es außerhalb des Pleroma seine angemessene Stelle finden. Deßwegen läßt es der valentinianische Mythus wie eine unreife Leibesfrucht von der Mutter, die es erzeugt hatte, getrennt und ausgeschieden werden, und zwar durch denselben Horos, welcher, wie er jedes Wesen in seine Schranken weist, so auch jedes die doppelte Seite seiner Natur, die positive und negative, die höhere und niedere, die göttliche und endliche, unterscheiden lehrt. [5]) So liegt

5) Um den Begriff dieses *ἔκτρωμα* richtig aufzufassen, ist besonders die Stelle Iren. I, 2, 4. zu vergleichen: *χωρισθείσης τῆς ἐνθυμήσεως ἀπ' αὐτῆς σὺν τῷ ἐπιγινομένῳ πάθει, αὐτὴν μὲν ἐντὸς πληρώματος εἶναι· τὴν δὲ ἐνθύμησιν αὐτῆς σὺν τῷ πάθει ὑπὸ τοῦ Ὅρου ἀφορισθῆναι, καὶ ἀποστερηθῆναι, καὶ ἐκτὸς αὐτοῦ γενομένην, εἶναι μὲν πνευματικὴν οὐσίαν, φυσικήν τινα αἰῶνος ὁρμὴν τυγχάνουσαν, ἄμορφον δὲ καὶ ἀνείδεον, διὰ τὸ μηδὲν καταλαβεῖν.* Die *ἐνθύμησις* mit dem

nun jenes Erzeugniß, wie aus einer kochenden Materie hin-ausgesprudelt, an einem leeren schattigten Ort. Es ist der Geist in seiner tiefsten Selbstentäußerung und Verendlichung, der endliche Geist, in welchem das negirte, völlig verdunkelte, geistige Leben erst allmälig, von der untersten Stufe aus, wieder zum Bewußtseyn kommen muß. Zuerst erbarmt sich der obere Christus durch die Vermittlung des Stauros (d. h. des Horos, sofern dieser der die Wesen in ihrem Seyn befestigende Kraft ist) jenes formlosen Wesens, und gibt ihm eine Gestalt, aber nur in Beziehung auf das Seyn, nicht in Beziehung auf das Bewußtseyn (*μορφῶσαι μόρφωσιν, τὴν κατ᾽ οὐσίαν μόνον, ἀλλ᾽ οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν* Jr. **I. 4, 1.**) worauf er seine Kraft wieder zurückzieht, um die sich selbst überlassene Sophia-Achamoth ihr Leiden, die Folge der Trennung vom Pleroma, fühlen, und eine Sehnsucht nach dem Bessern in ihr erwachen zu lassen, da sie jezt wenigstens einen gewissen Geruch der Unsterblichkeit hatte, der ihr von Christus und dem heiligen Geist gelassen worden war. Nachdem sie eine Gestalt erhalten hatte, und zur Besinnung gekommen war, aber plözlich von dem Logos, der auf unsichtbare Weise mit ihr zusammen war, d. h. von Christus, sich entblößt

---

*πάθος* ist also das, was in der Sophia in Beziehung auf das Absolute zum Bewußtseyn kommt, daß sie nemlich sich negativ zu demselben verhält, unvermögend ist es zu fassen, deßwegen ist auch das *ἔκτρωμα*, oder die *ἐνθύμησις*, sofern sie von der Sophia getrennt ist, das rein Negative, der Geist, sofern er die Negation des Absoluten ist, desselben entäussert ist, sich gleichsam ausserhalb desselben befindet, daher ein form- und gestaltloses Wesen, und als solches das Nichterkennen, *τὸ μηδὲν καταλαβεῖν* (vgl. Ir. 1, 4, 1. *ἔξω γὰρ φωτὸς ἐγένετο καὶ πληρώματος, ἄμορφος καὶ ἀνείδεος, ὥσπερ ἔκτρωμα, διὰ τὸ μηδὲν κατειληφέναι*), *καὶ διὰ τοῦτο καρπὸν ἀσθενῆ καὶ θῆλυν αὐτὸν λέγουσι.*

sah, wollte sie sich des Lichtes bemächtigen, das sie verlassen hatte, sie konnte es aber nicht erreichen, weil sie vom Horos, der damals zuerst den Namen Jao aussprach, daran gehindert wurde, und es begann nun erst, da sie, unvermögend durch den Horos hindurchzugehen, nun in ihr Leiden versenkt, und allein auswärts gelassen war, ihr leidenvoller Zustand in seiner ganzen mannigfaltigen Gestalt. Es war nicht blos, wie bei ihrer Mutter, der ersten Sophia, dem Aeon, eine Reihe wechselnder Affectionen, sondern ganz entgegengesetzte folgten auf einander. Bald weinte und klagte sie, daß sie allein im Dunkeln und Leeren (κένωμα) gelassen sey, bald lachte sie wieder laut auf, wenn sie an das Licht dachte, das sie verlassen hatte, dann gerieth sie wieder in Furcht darüber, es möchte sie, wie das Licht, auch das Leben verlassen, oder war bestürzt und außer sich. Auch das versezte sie in einen eigenen Gemüthszustand, daß sie sich zu dem hinneigte, der ihr das Leben ertheilt hatte. In diesem Zustande nun, in welchem sie durch alle Arten von Leiden hindurchging, und kaum auftauchen konnte, wendete sie sich mit flehentlicher Bitte zu dem Licht, das sie verlassen hatte, zu Christus.[6] Da dieser schon ins Pleroma zurükgekehrt war, und nicht zum zweitenmal kommen wollte, schikte er den Parakletos, d. h. den Soter, welchem vom Vater alle Gewalt gegeben und alles unterworfen wurde, und ebenso von den Aeonen, damit in ihm alles geschaffen würde, das Sichtbare und Un-

6) Daß Christus nicht das Erzeugniß der Enthymesis, oder der ausserhalb des Pleroma befindlichen Sophia, seyn kann, wie Neander Genet. Entw. S. 118. nach den Excerpta ex scr. Theodoti c. 23. 31—33 39, für die ursprüngliche Ansicht Valentins gehalten wissen will, hat Gieseler in der oben genannten Recension S. 841 f. sehr richtig gezeigt. Der ganze Zusammenhang des valentinianischen Systems gestattet jene Annahme offenbar nicht.

sichtbare, θρόνοι, θειότητες, κυριότητες. So kam er, begleitet von den Engeln, seinen Altersgenossen, zur Achamoth. Diese verhüllte sich zuerst aus Scham mit einem Schleier, als sie aber ihn mit allen seinen Gaben nahen sah, lief sie zu ihm, und gewann durch seine Erscheinung höhere Kraft. Er gab ihr nun die Gestalt des Bewußtseyns, und heilte sie von ihren Leiden, nur konnte er sie nicht ganz von ihr trennen und hinwegnehmen, wie bei der obern Sophia geschehen war, weil sie bei ihr zu tiefe Wurzeln gefaßt hatten. Doch erfolgte auch bei ihr eine Aussonderung: das unkörperliche Leiden ging in eine unkörperliche Materie über. Diese verdichtete sich in Körper, und es entstunden zwei Substanzen, eine böse aus dem Leiden, und eine leidensfähige aus der Sehnsucht (ἐπιστροφή). Dieß bewirkte die bildende Macht des Soter. Als aber die Achamoth von ihrem Leiden getrennt war, erfüllte sie der Anblik der Lichter des Soter, d. h. der ihn begleitenden Engel, mit so großer Freude, daß sie, davon befruchtet, nach ihrem Bilde eine geistige Frucht hervorbrachte, das Pneumatische, das als drittes Princip zu dem Hylischen, dem Erzeugniß der Leiden der Sophia, und dem aus ihrer Sehnsucht entstandenen Psychischen hinzukam. Diesen drei Principien mußte nun Form und Gestalt gegeben werden. Dem Pneumatischen konnte sie, da es gleichen Wesens mit ihr selbst war, nicht selbst seine Form geben. Deßwegen war der Hauptgegenstand ihrer bildenden Thätigkeit das Psychische, auf das sie übertrug, was sie vom Soter gelernt hatte. Sie bildete vor allem aus dem Psychischen den Vater und König sowohl des Psychischen, das auch das Rechte heißt, als auch des Hylischen oder Linken. Denn alles dieß bildete er (der Demiurg), bewegt, ohne daß er es wußte, von der Mutter, weßwegen er auch Metropator, Apator, Demiurg und Vater genannt wird, Vater in Beziehung auf das Rechte oder Psychische, Demiurg in Beziehung auf das Linke oder

Hylische, in Beziehung auf das Ganze König. Alles Himmlische und Irdische, alles Hylische und Psychische, alles Rechte und Linke, alles Leichte und Schwere, alles aufwärts Steigende und Niedersinkende ist vom Demiurg geschaffen, so daß es die Achamoth hervorbrachte, der Demiurg aber meinte, er sey der Schöpfer von allem. Er schuf den Himmel, ohne den Himmel zu kennen, bildete den Menschen, ohne den Menschen zu kennen, machte die Erde offenbar, ohne die Erde zu kennen, und kannte überhaupt in allem die Idee dessen, was er schuf, ja sogar seine Mutter selbst nicht. Und doch glaubte er, er sey alles, und ließ daher durch die Propheten verkündigen: „Ich bin Gott, und außer mir ist kein anderer.“ Der Demiurg selbst wurde, wie schon gesagt worden ist, aus dem Psychischen geschaffen. Denn wie aus den drei Affecten der Furcht, Trauer und Verzweiflung alles Hylische entstund, aus der Furcht und Sehnsucht das Psychische, so erhielt der Demiurg sein Daseyn aus der Sehnsucht: aus der Furcht entstunden die übrigen psychischen Wesen, die Seelen der unvernünftigen Geschöpfe, der Thiere und der Menschen (soweit auch diese blos psychisch sind), aus der Bestürzung und Verzweiflung, noch unedlern Affecten, gingen die körperlichen Elemente hervor. Es ist dieß die äußerste Stufe, auf welcher der Geist sich seines Wesens völlig entäußert hat, und bis zum bewußtlosen völlig gebundenen Seyn der Materie erstarrt ist. Demungeachtet darf auch in der vom Demiurg geschaffenen endlichen Welt das pneumatische Princip neben dem psychischen und hylischen nicht völlig fehlen. Der Geist kann sich zwar seines Wesens mehr und mehr entäußern, er kann sich im Psychischen und Hylischen verendlichen und verleiblichen, aber das eigentlich Substanzielle seines Wesens, das Pneumatische, kann nie völlig verschwinden, es bleibt immer das Positive, zu welchem sich das Psychische und Hylische nur wie das Negative verhält.

Deßwegen schließt sich an die Weltschöpfung die Schöpfung des Menschen an, und wenn der Geist von jenem untersten Puncte aus, auf welchem in ihm, als der Negation des Pleroma, das geistige Bewußtseyn verdunkelt und erloschen ist, wieder aufwärts ringen und sich emporarbeiten muß, um zum Bewußtseyn zu kommen, und die Sonderung der Principien, die Ausscheidung des Psychischen und Hylischen nur dazu dienen kann, das Pneumatische in einem Mittelpunct zu concentriren, in welchem ihm das Licht des Bewußtseyns aufgehen kann; so erhellt hieraus von selbst, welche wichtige Stelle in diesem ganzen Entwikelungsprocesse des Geistes die Schöpfung des Menschen einnimmt. Zwar ist auch er ein Geschöpf des Demiurg [7]), aber nur das Hylische und Psychische (der Lebenshauch, welchen der Demiurg ihm einbließ) und der sinnliche Leib (der χιτὼν δερματινὸς) stammt von ihm, das Pneumatische im eigentlichen Sinn hat er von der Achamoth empfangen. Es ist jenes geistige Erzeugniß, mit welchem die Achamoth der Anblik der den Soter begleitenden Engel befruchtete. Ohne daß der Demiurg es wußte, legte sie es heimlich in ihn nieder, damit es der von ihm geschaffenen Seele mitgetheilt, und in den materiellen Leib wie ein Keim eingesenkt, wachse und fähig werde, den vollkommenen

---

7) Einige speciellere Züge über die Schöpfung des Menschen enthält die von Clemens von Alex. Strom. II, 8. aus einem Briefe Valentins angeführte Stelle, nach welcher der Mensch das Gebilde der Engel war, diese aber über ihrem eigenen Werk erschraken, weil in Adam der Urmensch sich darstellte. Nach Iren. I, 5, 2. ist der Mensch ursprünglich zwar aus der Materie, aber aus der unsichtbaren Substanz geschaffen worden. Da er erst nachher in das Thierfell gehüllt worden seyn soll, so nahm Valentin ohne Zweifel an, er sey erst in Folge des Sündenfalls aus der höhern Region des Paradieses in diese Welt herabgestürzt.

Logos in sich aufzunehmen. So wurde, ohne Wissen des Demiurg, durch eine geheimnißvolle göttliche Veranstaltung, mit dem, was der Demiurg einbließ, von der Sophia der geistige Mensch eingepflanzt. Wie der Demiurg seine Mutter nicht kannte, so kannte er auch ihren Samen nicht, die Kirche, das Abbild der obern Kirche. Die Seele hat demnach der Mensch vom Demiurg, den Körper von der Erde, das Fleisch von der Materie, den geistigen Menschen von der Mutter Achamoth. Je mehr das in dem Menschen niedergelegte geistige Princip sich entwickelt, und zum selbstbewußten Leben sich gestaltet, desto mehr wird der Weltlauf dem ihm bestimmten Ziele entgegengeführt. Denn die Vollendung tritt dann ein, wenn alles Geistige durch die Erkenntniß geformt und vollendet ist, d. h. alle pneumatischen Menschen die vollkommene Erkenntniß Gottes haben, und, wie die Valentinianer von sich rühmen, in die Mysterien der Achamoth eingeweiht sind (Ir. I. 6, 1.). Dazu bedarf es keiner besondern Erlösungsanstalt. Denn, was in das Pleroma einführt, ist nur der Same (das pneumatische Princip, das anfangs zwar nur ein schwacher Keim ist, dann aber zur Vollendung kommt (I. 6, 4.), und so wenig das Materielle des Heils fähig ist, so wenig kann das Pneumatische davon ausgeschlossen, und dem Untergang unterworfen seyn: wie das Gold auch im Koth seine Schönheit nicht verliert, so kann auch nichts, was der Mensch thut, der Natur des Geistigen schaden. Gleichwohl läßt auch dieses System in einer bestimmten Periode eine erlösende Thätigkeit in den Weltlauf eingreifen, denn der eigentliche Gegenstand der Erlösung ist das Psychische, das in der Mitte zwischen dem Materiellen und Pneumatischen sich auf die eine oder andere Seite schlagen kann, und das Pneumatische selbst ist dazu ausgesandt, daß es verbunden mit dem Psychischen seine Form erhält, und in der Lebensgemeinschaft mit ihm gebildet wird. Wie dieß

der Zwek der Weltschöpfung ist, so erschien auch der Erlöser (Soter) dazu, das Psychische und das Freie zu retten. Was er aber erlösen sollte, davon mußte er selbst die Erstlinge an sich haben. Deßwegen erhielt er von der Achamoth das Geistige, vom Demiurg wurde er mit dem psychischen Christus bekleidet, und durch eine besondere Oekonomie in einen Körper von einer psychischen Substanz gehüllt, der durch wundervolle Kunst so organisirt war, daß er gesehen und betastet werden konnte, und leidensfähig war. Nur Materielles hatte er nichts an sich, weil das Materielle nicht erlösungsfähig ist (**I. 6, 1.**). Daß aber, wie hier gesagt wird, der Erlöser von der Achamoth das Geistige erhielt, während er selbst in der Achamoth das geistige Leben wekt, erhält ohne Zweifel durch dasjenige seine Aufklärung, was von Irenäus **1. 7, 2.** zwar nur als Meinung Einiger angeführt wird, gleichwohl aber den bestimmteren Sinn des valentinianischen Systems auszudrüken scheint: Auch der Demiurg habe einen Christus als seinen Sohn gesandt, aber nur einen psychischen. Von diesem haben die Propheten gesprochen, und dieser sey es, der durch die Maria, wie Wasser durch einen Kanal, hindurchging, und auf diesen nun sey, als er zur Taufe kam, jener Soter, der im Pleroma das gemeinsame Product aller Aeonen war, in der Gestalt einer Taube herabgestiegen, obgleich auch der von der Achamoth erhaltene geistige Same in ihm war.[8]) Die Wirksamkeit des Erlösers konnte nur darin

---

8) Unrichtig sagt daher Matter Hist. crit. T. II. S. 146. vom obern Erlöser, er sey in die Welt eingetreten durch die Jungfrau Maria, wie das Wasser durch einen Canal hindurchgeht. Epiphanius sagt dieß zwar Haer. XXXI. 4. von dem Soter-Jesus, fehlt aber darin, daß er, den obern Christus von dem Horos-Soter unterscheidend und diesen mit Jesus identificirend, von Jesus sagt, was nur von dem

bestehen, daß er den Pneumatischen und Psychischen das Geistige ihrer Natur, die Geisterwelt, welcher sie angehören, und den Urvater, die Urquelle des geistigen Lebens in allen geistigen Wesen, zum klaren Bewußtseyn brachte. Er konnte nur weken und hervorrufen, was an sich schon in allen gottverwandten Naturen war, aber vorerst noch als verborgener Keim in ihnen schlummerte. Wie daher der Soter schon damals, als er mit seinen Lichtengeln der Achamoth auf der tiefsten Stufe ihrer Leiden erschien, in ihr nur wieder erwekte, was, in ihr als einer Tochter der obern Sophia, nie völlig erlöschen konnte, so ist es derselbe Erlöser, welcher in dem Menschen, dem die Achamoth denselben Lichtsamen mitgetheilt hat, ihn zum hellen Licht des selbstbewußten geistigen Lebens werden läßt, und dann, wenn auf diese Weise der ursprüngliche Lichtfunke, der auch in den pneumatischen Naturen nur schlummern aber nie erlöschen kann, wieder hervorglänzt, und das ganze Bewußtseyn erhellt, geschieht es, daß der allein gut sich nennende Vater, der frei durch die Offenbarung des Sohnes wirkt, des Herzens, das allein durch ihn rein und von jedem bösen Geist befreit werden kann, sich erbarmt, daß es geheiligt wird, und voll Licht glänzt. [9]) Daß die

psychischen Messias des Demiurg verstanden werden kann, daß er durch die Maria, ὡς διὰ σωλῆνος, hindurchgegangen sey.

9) Vgl. die von Clemens von Alex. Strom. II, 20. aus einem Briefe Valentins angeführte Stelle. Da der Erlöser nur das schlummernde Bewußtseyn wekt, so besteht die Erlösung selbst nur in der Erkenntniß des Absoluten. Εἶναι τελείαν ἀπολύτρωσιν, lautet die gnostische Lehre bei Irenäus I, 21, 4., αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους. Da Abfall und Leiden aus Unwissenheit entstanden seyen, so könne diese ganze aus Unwissenheit entstandene Weltordnung nur durch Erkenntniß (γνῶσις) wieder aufgehoben werden. Deßwegen

Wirksamkeit des Erlösers aus diesem Gesichtspunct zu betrachten ist, erhellt auch aus demjenigen, was über sein Leiden gelehrt wird (**I. 7, 2.**). Der pneumatische Erlöser war frei von jedem Leiden, da den unsichtbaren und unantastbaren auch kein Leiden treffen kann. Deßwegen entschwang sich von ihm, als er zu Pilatus geführt wurde, der Geist, der sich von Christus auf ihn herabgelassen hatte. Ja nicht einmal der von der Mutter empfangene Lichtsame litt, denn auch dieser ist nicht leidensfähig, da auch er geistiger Natur ist, und nicht einmal vom Demiurg gesehen wird. So traf das Leiden nur den psychischen Christus, und den durch eine besondere göttliche Veranstaltung auf mystische Weise mit ihm verbundenen. Aber auch dieses Leiden hat nur eine typische Bedeutung. Durch den leidenden Christus wollte die Mutter ein Bild jenes obern Christus, der sich über den Stauros ausbreitete, und der Achamoth ihre substanzielle Form gab, darstellen. Denn alles, was hier geschieht, hat eine typische Beziehung auf das Obere. Auch davon ist die Rede (Jr. **I. 8, 2.**), daß der Herr in der lezten Weltperiode deßwegen zum Leiden erschienen sey, um das Leiden zu zeigen, das den lezten der Aeonen getroffen hatte, und durch sein Ende das Ende des Verlaufs der Aeonenwelt kund zu thun. Vollendet aber ist der zeitliche Weltlauf (*τὸ τέλος τῆς περὶ τοὺς αἰῶνας πραγματείας*), wenn alle geistige Keime zur Vollendung gekommen sind. Dann geht ihre Mutter Achamoth aus dem Orte der

---

sey die Gnosis die Erlösung des innern Menschen. Diese beziehe sich weder auf den vergänglichen Körper, noch die Seele, die selbst aus dem Abfall entstanden die Wohnung des Geistes sey, sondern sey geistig. Erlöst werde durch die Gnosis der innere Mensch, der geistige, so daß er durch die Erkenntniß des Alls seine volle Befriedigung erlange: **das sey die wahre Erlösung.**

Mitte in das Pleroma ein, und erhält ihren Bräutigam, den aus der gesammten Aeonenwelt entstandenen Soter, und beide bilden nun eine Syzygie. Dies ist zu verstehen, wenn von Bräutigam und Braut die Rede ist, und das ganze Pleroma selbst ist ein Brautgemach. Die Pneumatischen aber, wenn sie die Seelen abgelegt haben und intelligente Geister geworden sind, gehen auf eine unsichtbare Weise in das Pleroma ein, und werden als Bräute den Engeln gegeben, die um den Erlöser herumstehen. Der Demiurg aber rükt dann an den Ort der Mutter Sophia, an den Ort der Mitte vor, welcher auch der Ort der Ruhe für die Seelen der Gerechten ist. Denn nichts Psychisches kann in das Pleroma kommen, und wenn alles dieß geschehen ist, dann wird das in der Welt verborgene Feuer hervorbrechen, und, wenn es die ganze Materie verzehrt hat, selbst auch mit ihr verzehrt werden, und dem Nichtsseyn anheimfallen. (Ir. I, 7, 1.)

Platonisch dürfen wir wohl, wenn wir auf das Ganze zurüksehen, mit Recht die Grundlage des Systems im Allgemeinen nennen. Es sind die drei Hauptmomente des absoluten Seyns, des Falls und der Rükkehr, durch die sich das System in seiner Entwiklung hindurchbewegt, und unter diesen Momenten selbst ist es die Idee des Falls, die am meisten auf den Zusammenhang mit dem Platonismus zurükweist. Der Unterschied kann nur darin gefunden werden, daß der im Platonismus unmittelbar auf die einzelnen Seelen bezogene und darum zugleich auch ethisch gedachte Fall hier, in höherer speculativer Beziehung, das Wesen des Geistes selbst betrifft. Was im Platonismus die einzelnen, aus Mangel an höherer geistiger Kraft und aus sittlicher Willensschwäche, aus der idealen Welt herabsinkenden Seelen sind, ist in dem gnostischen System Valentins der Eine sich dirimirende, in die Momente des Unterschieds sich theilende absolute Geist selbst. Denn das

müssen wir bei der Betrachtung des Ganzen festhalten, daß alle jene Kräfte und Wesen, die der Reihe nach hervortreten, und auf bestimmte Weise eingreifen, zumal, da wir die äußere Gestalt, in welcher sie erscheinen, nur zur bildlichen und mythischen Form des Systems rechnen können, immer nur wieder das Eine Urwesen selbst sind, das durch alle diese sich gegenseitig bedingenden Momente seinen immanenten Begriff realisirt. Es stellt sich uns immer wieder der innere Kampf vor Augen, in welchem der Geist mit sich selbst begriffen ist, wenn er durch sein eigenes Wesen getrieben wird, aus sich selbst herauszugehen, und doch in der Einheit und Identität mit sich selbst bleiben soll. So lange dieser Proceß des Geistes noch innerhalb des Pleroma selbst vor sich geht, ist es hauptsächlich noch die an sich haltende, jeden gesezten Unterschied mit der Einheit wieder ausgleichende Kraft des Geistes, die hier vorwaltet, und in den drei auf gleicher Linie stehenden und auf denselben Begriff zu beziehenden Potenzen, dem Monogenes, Horos und Christus, zur Anschauung kommt. Ist aber einmal der unvermeidliche Riß geschehen, die untere Sophia von der obern getrennt, der Geist in seine Negation herausgetreten (aus dem πλήρωμα in das κένωμα), so geht dann die ganze Arbeit und Mühe des mit sich selbst ringenden Geistes dahin, die in ihm gesezte Negation wieder aufzuheben, und durch alle Momente der Vermittlung hindurch zur Negation der Negation hindurchzudringen. Darum steht, gleichsam an dem äußersten Ende des Pleroma, der, als das Product der sämmtlichen Aeonen, das ganze Pleroma als Einheit in sich zusammenfassende und repräsentirende Erlöser Jesus; er steht hier als der den außerhalb des Pleroma fortgehenden Proceß leitende Genius, um das Band zu erhalten, das auch den seines eigenen Wesens entäußerten, in die Endlichkeit dahingegebenen Geist mit dem Absoluten verknüpft, und, wenn er der Achamoth mit seinen Lichtengeln erscheint,

in diesen den Lichtglanz ihres eigenen Wesens zu erneuern. Und wenn dann am Ende des langen Weges, auf welchem der Geist, mit sich selbst ringend, sich fortbewegt, um zum Bewußtseyn seiner selbst zu kommen, die Achamoth, als die Einheit aller pneumatischen Wesen, die mit ihr aus ihrer Arbeit und Noth emporstreben, mit dem Soter sich vermählt, der sich in demselben Drange zu ihr herabgelassen und sich ihr mitgetheilt hat; wie sie die innerste Sehnsucht zu ihm zieht, und das Pleroma selbst das Brautgemach wird, in welchem Braut und Bräutigam sich zum seligsten Bunde vereinen, dann ist alles Endliche und Negative abgethan, der Geist hat seine Negation überwunden, den Begriff seines Wesens realisirt, seinen Vermittlungsproceß durchlaufen, und sich zur absoluten Idee erhoben. Das ist dann jene Region des Geistes, in welcher „die Lethefluthen strömen, aus denen Psyche trinkt, wenn sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet, und zum Lichtglanze des Ewigen verklärt.“ Schon diesen Grundtypus des Systems dürfen wir, wenn wir von dem angegebenen Gesichtspunct ausgehen, mit Recht platonisch nennen. Es ist zwar derselbe Grundtypus, welcher auch in den übrigen gnostischen Systemen mit verschiedenen Modificationen wiederkehrt, aber in keinem derselben liegt die ursprüngliche Verwandtschaft mit dem Platonismus so nahe, wie im valentinianischen System. Erinnert doch selbst das Verhältniß des Erlösers zur Achamoth und die leidensvolle Sehnsucht, die in beiden das die obere und untere Welt vermittelnde Band ist, und beide zulezt wie Braut und Bräutigam vereinigt, deutlich genug an den platonischen Eros, den Vermittler des Sterblichen und Unsterblichen, der in der Seele den Trieb nach dem ewig Schönen nie ruhen läßt, und sie dadurch zum ewigen Urbild ihres Wesens emporhebt. Was aber hier bei dem Platonismus des valentinianischen Systems hauptsächlich in

Betracht kommt, ist der sichtbare Einfluß, welchen die platonische Ideenlehre auf die ganze Gestaltung desselben gehabt hat. Es ist dieß schon von den alten Schriftstellern selbst als eine characteristische Eigenthümlichkeit des valen, tinianischen Systems hervorgehoben worden. *Vult Plato* sagt Tertullian **De anima c. 18.**, *esse quasdam substantias invisibiles, incorporales, supermundiales, divinas et aeternas, quas appellat ideas, id est formas exemplares, et caussas naturalium istorum manifestorum, et subjacentium corporalibus sensibus, et illas quidem esse veritates, haec autem imagines earum. Relucentne jam haeretica semina Gnosticorum et Valentinianorum? Hinc enim accipiunt differentiam corporalium sensuum, et intellectualium virium, quam etiam parabolae decem virginum attemperant, ut quinque stultae sensus corporales figuraverint, stultos videlicet, quia deceptui faciles, sapientes autem intellectualium virium notam expresserint, sapientiam videlicet, quia contingentium veritatem illam arcanam et supernam, et apud pleroma constitutam, haereticarum idearum sacramenta, hoc enim sunt αἰῶνες et genealogiae illorum. Itaque et sensum dividunt: et intellectualibus quidem a spiritali suo semine, sensualibus vero ab animali, quia spiritalia nullo modo capiat. Et illius quidem esse invisibilia, hujus vero visibilia, et humilia et temporalia, quae sensu conveniantur, in imaginibus constituta.* Auch in der Darstellung des Irenäus wird nicht nur die Grundansicht ausgesprochen, daß sich die untere Welt zur obern, die sinnliche endliche zur Geisterwelt, wie das Nachbild zum Urbild verhalte, oder wie das Reale zum Idealen, dessen Reflex es ist (*πάντα γὰρ ταῦτα τύπους ἐκείνων εἶναι λέγουσι.* Ir. **I. 7, 2.** *Extra Pleroma imagines dicunt factas esse eorum, qui sunt intra Pleroma* **II. 7, 1.**) und ausdrücklich gesagt, daß die Enthymesis (die Achamoth)

oder vielmehr durch ihre Vermittlung der Soter, um die Aeonen zu ehren, alles nach ihrem Bilde geschaffen habe, sondern wir können auch nur unter dieser Voraussetzung eine klare Anschauung des ganzen Systems, wie es nach Irenäus organisirt ist, gewinnen. Was im Pleroma der unsichtbare Vater ist, ist in der Welt außerhalb des Pleroma die dem Demiurg völlig unbekannte Enthymesis-Achamoth. Dem Monogenes entspricht der das Bild desselben repräsentirende Demiurg, und was die übrigen Aeonen im Pleroma sind, sind in der Welt des Demiurg die von diesem geschaffenen Erzengel und Engel.[10]). Wie das Pleroma in der Region seiner höchsten Aeonen eine Ogdoas bildet, so schuf auch der Demiurg sieben Himmel, über welchen er thront, und nach welchen er selbst Hebdomas genannt wird (sie werden auch als Engel gedacht, wie der Demiurg selbst als gottähnlicher Engel), und die Mutter Achamoth kommt als Ogdoas hinzu, um der urbildlichen Zahl, der ersten Ogdoas des Pleroma, treu zu bleiben. Sie wird auch Sophia, Erde, Jerusalem, heiliger Geist und mit männlichem Namen Herr (*κυριος*) genannt, und der Ort, welchen sie einnimmt, der Ort der Mitte, in welchem sie zwar über dem Demiurg ist, aber unterhalb und außerhalb des Pleroma, bis zur Vollendung des Weltlaufs (Iren. I. 5, 3. Epiphanius. Haer. XXXI. 4.). So nahe sie in allen

---

10) Dies ist ohne Zweifel der Sinn der etwas dunkeln Stelle Iren. I. 5, 1.: *Τὴν γὰρ Ἐνθύμησιν ταύτην βουληθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πεποιηκέναι αὐτῶν, μᾶλλον δὲ τὸν σωτῆρα δι' αὐτῆς. Καὶ αὐτὴν μὲν ἐν εἰκόνι τοῦ ἀοράτου πατρὸς τετηρηκέναι* (wahrscheinlich ist zu suppliren *ἑαυτὴν* und der Sinn: Se habe sich unter dem Bilde des unsichtbaren Vaters, sofern sie das Nachbild desselben war, verborgen gehalten), *μὴ γιγνωσκομένην ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ· τοῦτον δὲ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ εἰκόνα γενέσθαι, τῶν δὲ λοιπῶν αἰώνων τοὺς ὑπὸ τούτων*

diesen Beziehungen dem Pleroma steht, so gehört sie doch, wie der Demiurg, zu der außer dem Pleroma befindlichen

---

γεγονότας ἀρχαγγέλους τε καὶ ἀγγέλους. In diesen Zusammenhang gehört auch das bemerkenswerthe Fragment, welches Clemens von Alexandrien Strom. IV. 13. aus einer Homilie des Valentin erhalten hat. Clemens sagt hier, nachdem er zuvor schon eine Stelle aus dieser Homilie Valentins angeführt hat, Valentin nehme ein von Natur selig werdendes Geschlecht an. Dieses ausgezeichnete Geschlecht sey zu uns von oben herabgekommen, zur Aufhebung des Todes, die Erzeugung des Todes aber sey das Werk des Weltschöpfers. Deßwegen nehme auch Valentin die Schriftstelle: „Niemand wird das Angesicht Gottes sehen, und leben", so, daß er sie vom Tode verstehe, als der Ursache hievon (niemand kann also das Angesicht Gottes sehen, ohne nach dem Gesetz des Demiurg zuvor sterben zu müssen). Eben diesen Gott (den Demiurg) meine er, wenn er schreibt: „Um wie viel geringer das Bild ist, als das lebende Antlitz, um so, viel geringer ist die Welt, als der lebende Aeon. Was ist nun die Ursache des Bildes? Die Majestät des Antlitzes, das dem Mahler die Gestalt darbot, damit es durch seinen (des Antlitzes) Namen geehrt würde, denn die Gestalt ist kein Original (οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή), sondern der Name ergänzte, was bei der Nachbildung mangelhaft blieb: es wirkt aber auch das unsichtbare Wesen Gottes dazu mit, dem Gebilde Glauben zu verschaffen". Vom Demiurg sagt er, fährt Clemens fort, da er Gott und Vater genannt wird, er sey ein Bild des wahren Gottes und Prophet, unter dem Mahler versteht er die Sophia, deren Werk das Bild ist zu Ehren des Unsichtbaren. Denn alles, was von einer Syzygie kommt, ist ein Pleroma, was aber von Einem kommt, ein Bild. Da aber, was bloße Erscheinung ist, nicht ist, die Seele aus der Mitte, so kommt das Bessere (ich interpungire hier: ἐπεὶ δὲ τὸ φαινόμενον αὐτοῦ οὐκ ἔστιν, ἡ ἐκ μεσότητος ψυχή, ἔρχεται τὸ διαφέρον. Τὸ διαφ. ἐρχ. kann nicht mit ψυχή verbunden werden, da ψυχή und πνεῦμα einen Gegensatz

Welt. Der Demiurg ist, wie der Monogenes, dessen Bild er an sich trägt, im Pleroma, der Herr und König der von ihm geschaffenen Welt, und absichtlich wollte seine Mutter Achamoth, daß er sich für das Haupt und Princip seines Wesens und den Herrn seiner ganzen Schöpfung halte (I. 5, 3.). Aber es zeigt sich hier, wie tief das Nachbild unter dem Urbild steht, denn die Meinung, die der Demiurg von sich hat, beruht auf einem bloßen Irrthum, der Monogenes aber ist der wahre Grund und Vater von allem, weil er nicht bloßes Bild, sondern zugleich mit dem Urwesen selbst identisch ist. Wie endlich auch der ganze Entwiklungsproceß, der in der untern Welt vor sich geht, auch schon in der obern sein Vorbild hat, wie auch hier schon mit der Emanation eine gewiße Trennung erfolgt, und daher der emanirenden, von der Einheit sich entfernenden Richtung eine aufrechthaltende, begrenzende und restaurirende Thätigkeit entsprechen muß, ist in der gegebenen Darstellung bereits nachgewiesen worden.

---

bilden) nämlich die Einblasung des bessern Geistes, und überhaupt, was der Seele eingehaucht wird, als dem Bilde des Geistes. Und überhaupt, was sie vom Demiurg sagen, sofern er nach dem Bilde (Gottes) geschaffen ist, das sey voraus prophetisch dargestellt in einem sinnlichen Bilde, in demjenigen, was die Genesis von der Schöpfung des Menschen sagt, und auch auf sie tragen sie die Aehnlichkeit über, indem sie lehren, der Demiurg sey sich der Mittheilung des bessern Geistes nicht bewußt gewesen. Der Demiurg und die Welt des Demiurg ist demnach ein bloßes Nachbild des göttlichen Wesens, aber das bloße Bild ist an und für sich eigentlich nichts, es hat nur insofern Realität, sofern das Urbild in ihm durchblickt, das Sichtbare an das Unsichtbare erinnert, oder die untere Welt verhält sich zur obern, wie das Psychische zum Pneumatischen, so nämlich, daß das wahrhaft Substanzielle in der Welt, im Psychischen, nur das πνεῦμα ist, als das Eine Princip des Lebens.

Unter den in den Organismus des valentinianischen Systems tiefer eingreifenden Ideen verdient auch die Idee der Syzygie besondere Beachtung. Die ganze Aeonenwelt theilt sich in männliche und weibliche Aeonen. Die höchsten Aeonen bilden die Aeonenpaare Bythos und Ennoia (oder Charis und Sige), Monogenes und Aletheia, Logos und Zoe, Anthropos und Ekklesia. Selbst das höchste Wesen nimmt an dieser Geschlechtsdualität Theil. Nach Irenäus **I. 2, 4.** sagte man zwar bisweilen, der Urvater sey über den Unterschied des Männlichen und Weiblichen erhaben (weßwegen vom Horos gesagt wird, der Vater habe ihn *ἐν εἰκόνι ἰδίᾳ ἀσύζυγον, ἀθήλυτον* hervorgehen lassen), ließ ihn aber auch wieder mit der Sige eine Syzygie bilden. In dem Fragmente, das Epiphanius **Haer. XXXI. 5.** aus einer valentinianischen Schrift mittheilt, wird der Urvater (*αὐτοπάτωρ*) der alles umfaßt, und in sich in Bewußtlosigkeit verschließt, der nie alternde, ewig junge Aeon, auch mannweiblich (*ἀῤῥενόθηλυς*) genannt. Diese drei Vorstellungen weichen im Grunde nur wenig von einander ab. Geschlechtslos konnte man den Urvater nennen, wenn man nur den abstracten Begriff des Urwesens festhielt, und zwischen Substanz und Person unterschied, wie Tertullian **Adv. Valent. c. 7.** von einer solchen Unterscheidung spricht: *hunc (Deum) substantialiter quidem αἰῶνα τέλειον appellant, personaliter vero προαρχὴν et τὴν ἀρχὴν, etiam Bythion.* Die concrete Vorstellung macht die Ennoia, Charis oder Sige, zu dem mit dem Urvater verbundenen weiblichen Aeon, es ist aber dasselbe Wesen sowohl männlich als weiblich, da jene drei Begriffe, wie sie ja an sich schon bloße Prädikate bezeichnen, sowohl mit dem unter den gleichen Gesichtspunct zu stellenden Begriff des Bythos, als auch mit dem Urwesen selbst in eine Einheit zusammenfallen. Das Urwesen ist also mannweiblich, sofern der noch in der tiefsten Stille seines Wesens verschlossene Gedank

seine selige Vollkommenheit, die *Χάρις*, in welcher aber die höchste Vollkommenheit schon als eine mitzutheilende gedacht wird (denn *Χάρις* wird sie, wie Epiphanius a. a. O. sagt, genannt, *διά τὸ ἐπικεχορηγηκέναι αὐτὴν θησαυρίσματα τοῦ μεγέθους τοῖς ἐκ τοῦ μεγέθους*), von ihm selbst unterschieden wird. Dieser Idee entspricht nun auch die Beschreibung, die von der ursprünglichen Selbstoffenbarung des höchsten Wesens gegeben wird. Als dieses Wesen oder der Bythos, nachdem er unendlich lange Aeonen in tiefster Stille und Ruhe nur mit der Ennoia, Charis oder Sige, zusammengewesen war, daran dachte, das Princip des Alls aus sich hervorgehen zu lassen, legte er diese Emanation (*προβολή*), wie einen Samen, in den Mutterleib der mit ihm verbundenen Sige, die sie aufnahm und davon befruchtet den Nus hervorbrachte (Ir. I. 1, 1.). In noch sinnlichern Ausdrüken ist dieser geistige Proceß in dem Fragmente bei Epiphanius geschildert. Als die Sige, die mit Recht so genannt wird, (*ὅτι δι' ἐνθυμήσεως χωρὶς λόγου τὰ πάντα τὸ μέγεθος* [das absolute Wesen] *ἐτελείωσεν*,) die Bande des Stillschweigens durchbrechen wollte, erwekte sie in dem absoluten Wesen eine Begierde nach seiner weiblichen Hälfte, um bei ihm zu ruhen (*ἐθήλυνε*[11])

11) In demselben Sinne, um damit die Selbstoffenbarung und Lebensmittheilung des höchsten Wesens zu bezeichnen, ist in der von Neander Gen. Entw. S. 209 aus der Schrift des Clemens von Alex. *τίς ὁ σωζ. πλουσ.* §. 5. angeführten Stelle von einem *θηλύνεσθαι* die Rede (*τὸ μὲν ἄῤῥητον αὐτοῦ πατὴρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθὲς γέγονε μήτηρ, ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθηλύνθη*). Immer aber wird mit diesem *θηλύνεσθαι*, dem Mittheilungstrieb, welcher selbst schon ein *πάθος*, wie nachher noch gezeigt werden wird, ein Hang zum Endlichen verbunden gedacht, in welchem Sinne Clemens Strom. III. 13. von Cassian, einem Schüler Valentins, sagt: *ἡγεῖται ὁ γενναῖος οὗτος πλατωνικώτερον, θείαν οὖσαν τὴν ψυχὴν*

τὸ μέγεθος ἐπ᾿ ὀρέξει ἀναπαύσεως αὐτοῦ), und so brachte sie, mit ihm verbunden, den Urvater der Wahrheit hervor, der auch Anthropos genannt wird. Auf dieselbe Weise erfolgt die Emanation der folgenden Aeonen. Die Sige brachte hierauf die natürliche Einheit des Lichts mit dem Anthropos hervor, und offenbarte die Aletheia, die mit Recht so heißt, weil sie der Mutter Sige in Wahrheit ähnlich ist. Die Aletheia erwekt sodann in ihrem Vater eine Begierde nach ihr, und sie vereinigten sich in unsterblicher Vereinigung, und es ging nun hervor eine geistige mannweibliche Tetras als Gegenbild der ersten, aus dem Bythos und der Sige, dem Vater und der Aletheia bestehenden, Tetras. Die Tetras aus dem Vater und der Sige bildeten der Anthropos und die Ekklesia, der Logos und die Zoe. Auf dieselbe Weise entstund noch eine Dekas und Dodekas von Aeonen (δωδεκὰς προυνείκων ἀῤῥενόθηλυς, δέκας προυνείκων καὶ αὐτῶν ἀῤῥενοθηλῶν Epiph. a. a. O.). Alles dieß beweist sehr deutlich, wie wenig das valentinianische System Bedenken trug, sich an die heidnische Religion selbst in ihrer gewöhnlichen polytheistischen Gestalt anzuschließen. Wie in den alten Religionen die Götterwelt in Götter und Göttinnen sich theilte, das ganze theogonische und kosmogonische System auf geschlechtliche Verhältnisse und den Begriff der Zeugung gebaut, auch das Urwesen selbst nicht selten mannweiblich gedacht wurde; so stellten die Valentinianer ihre Aeonenwelt dar. Mit dem Platonismus des valentinianischen Systems aber hängt dieser Geschlechtsdualismus durch die Ansicht zusammen, daß in der geschaffenen, untern, realen Welt

---

ἄνωθεν, ἐπιθυμίᾳ θηλυνθεῖσαν δεῦρο ἥκειν εἰς γένεσιν καὶ φθοράν. Plato selbst läßt in diesem Sinn solche, die ungerecht leben, bei der zweiten Geburt aus Männern zu Weibern werden. Tim. S. 42. vergl. S. 74. 91.

nichts seyn kann, wovon nicht das Urbild in der idealen obern Welt ist. Der Gegensaz eines männlichen und weiblichen Princips, der in der sichtbaren Natur überall hervortritt, und in den verschiedensten Formen durch die ganze sinnliche Weltordnung sich hindurchzieht, kann daher auch der Geisterwelt nicht fremd seyn, es muß seinen höchsten Grund in dem absoluten Wesen selbst haben, das das allgemeine absolute Princip alles Seyenden nur deßwegen ist, weil es durch alles hindurchwirkt, und die Keime, Principien, Urformen von allem in sich enthält. Dieser Geschlechtsdualismus hat aber noch eine tiefere Bedeutung und einen engern Zusammenhang mit der platonischen Ideenlehre, wie das valentinianische System dieselbe sich angeeignet hat. Wird der Ideenlehre zufolge der Gegensaz des Idealen und Realen streng durchgeführt, so ist das Ideale das allein Substanzielle, und das Reale verhält sich zu demselben nur, wie das unselbstständige Abbild zu dem an sich seyenden Urbild. Es gehört zwar zur Natur der Idee, daß sie, um sich zu offenbaren, sich in einem Bild ihres Wesens reflectirt, aber dieser Reflex, dieses Bild, ist immer nur ein bloßer Schein von Realität, eine Erscheinung, die nicht das Wesen der Sache selbst ist, nur in der Abhängigkeit von etwas anderm ihr Seyn und Bestehen hat [12]). Nichts anders als eben dieß

---

12) Dieses Verhältniß oder Mißverhältniß der untern und der obern Welt soll auch der Name ὑστέρημα bezeichnen, der dem Demiurg, oder vielmehr der von ihm beherrschten Welt, sofern sie in Folge eines Abfalls (eines ὑστέρημα Ir. I. 21,4.) entstanden ist, und der Achamoth, der Ursache desselben gegeben wurde. Epiph. Haer. XXXI. 4: ὑστέρημα καὶ παντοκράτορα καὶ δημιουργὸν καλοῦσι, καὶ κτίστην οὐσιῶν, ἀφ' οὗπερ πάλιν καὶ ὑστέραν ὀγδοάδα μετὰ ἑπτὰ οὐρανοῖς καλοῦσι, καὶ τὴν πρώτην ὀγδοάδα ἀφομοιωθεῖσαν ἐκτίσθαι,

soll der Gegensaz des Männlichen und Weiblichen im valentinianischen System bedeuten. Das Weibliche ist das Unselbstständige, Unvollkommene, Mangelhafte, das seinen Halt und Bestand nur im Männlichen hat [13]), und nur

αὐτοῦ ὄντος ἐν τῇ ὀγδοάδι, καὶ ἑπτὰ οὐρανοὺς μετ' αὐτὸν πεποιηκότος· ᾧπερ ὑστερήματι βούλονται συνάπτειν μὲν ἀμιγῆ τινα αἰῶνα καὶ ἀθήλυντον (den Horos-Soter-Jesus). Wegen dieses ὑστέρημα, des steten Zurückbleibens des Nachbildes hinter dem Urbild, ist die Einheit der obern Welt in eine Vielheit getrennt und auseinandergelegt. Am bestimmtesten ist diese Idee in folgender, auf den Valentinianer Marcus und dessen Anhänger sich beziehender, Stelle des Irenäus I. 17, 2. ausgesprochen: „Als der Demiurg, wie sie sagen, das Unendliche, Ewige, Unbegrenzte, Zeitlose der obern Ogdoas nachbilden wollte, und das Bleibende und Ewige derselben in seinem Nachbilde nicht erreichen konnte weil er die Frucht des ὑστέρημα war (der Achamoth und ihres Abfalls) habe er in Zeiten, Perioden und viele Jahre umfassende Zahlen das Ewige desselben auseinandergelegt, in der Meinung durch die Menge der Zeiten das Unendliche desselben nachzuahmen (man vergl. die gleichlautende hier offenbar zu Grunde liegende Stelle in Plato's Tim. S. 37.), darauf sey, da ihm die Wahrheit entflohen war, die Lüge gefolgt, weßwegen sein Werk nach Vollendung der Zeiten ein Ende nehmen werde.“ Wie so der Eine Uräon in eine Reihe von Aeonen auseinandergeht, damit eine endliche Welt entstehe, so kehren diese Aeonen am Ende der Welt in die Einheit des Uräon wieder zurück. Das sind dann jene Blumenkränze, mit welchen in dem schönen manichäischen Hymnus (Manich. Rel. Syst. S. 16. f.) das Haupt des großen Königs der Zeiten von den Aeonen umwunden wird.

3) Daher in der obigen Stelle aus Clemens (s. S. 146.) der Satz: ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνὸς, εἰκόνες, d. h. die volle Realität des Seyns ist immer nur in der Verbindung des weiblichen Princips mit

dazu dient, das Männliche nach einer bestimmten Seite seines Wesens in die Erscheinung heraustreten zu lassen. Daß die Valentinianer sich das Verhältniß des Weiblichen zum Männlichen auf diese Weise dachten, beweist ihre Zurückführung der Achtzahl der ersten Aeonen auf die Vierzahl der Männlichen. Diese erste ursprüngliche Ogdoas, sagt Irenäus I. 1, 1., ist ihnen die Wurzel und Substanz von allem. Sie wird von ihnen mit den vier Namen Bythos, Nus, Logos, Anthropos benannt. Denn jeder derselben sey mannweiblich und zwar so: zuerst sey der Urvater nach der Weise der Syzygie mit seiner Ennoia Eins gewesen, dann der Monogenes, oder Nus, mit der Aletheia, der Logos mit der Zoe, der Anthropos mit der Ekklesia. Die erste Aeonenreihe bildet also zwar eine Ogdoas, aber die eigentlichen Träger derselben, das Substanzielle in ihr, sind nur die vier männlichen Aeonen, neben welchen die weiblichen, als schon begriffen in ihnen, nicht in Betracht kommen. Diese Vierzahl führt uns noch weiter. Irenäus selbst bemerkt I. 1, 1. die Valentinianer haben die zwei ersten Aeonenpaare, den Bythos und die Sige, den Monogenes und die Aletheia, die erste ursprüngliche pythagoräische Tetractys genannt, und die Wurzel von allem. Auch die Pythagoräer gaben der Vierzahl dieselbe heilige Bedeutung: sie war ihnen die Quelle und Würzel der ewigen Natur [14]).

dem männlichen, wo aber das weibliche Princip für sich wirkt (wie in der Achamoth), entsteht immer ein wesenloses Bild.

14) Sie sagten von der τετράκτυς, sie sey παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσα, die der ewigen WeltUrwurzeln enthaltende Quelle. Auch κλειδοῦχος nannten sie sie, Bewahrerin der Schlüssel der Natur. Man vergl. außer Massuet in den Dissert. praevias in Ir. lib. S. XXVII. und der ältern Hauptschrift über diesen Gegenstand von Meursius Denar. Pythagor. auch Böckh über die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon, Studien von Daub und Creuzer Bd. III.

Wir werden demnach hiemit auf die pythagoräische Zahlenlehre zurükgewiesen, aus welcher, wie sogleich erhellt, allein erklärt werden kann, warum die Valentinianer auch wieder nur die vier männlichen Aeonen als die substanziellen Elemente der ersten Ogdoas betrachteten. Da diese vier Aeonen neben ihren weiblichen σύζυγοι die Zahlenreihe 1. 3. 5. 7. bilden, so ist klar, daß die bekannte pythagoräische Lehre von dem Verhältniß der ungeraden und geraden Zahlen auf das Verhältniß der männlichen und weiblichen Aeonen seine Anwendung findet. Den Pythagoräern war die ungerade Zahl die volle und vollkommene, die gerade die mangelhafte, unvollkommene, ja sie selbst nannten schon die ungerade Zahl auch die männliche und die gerade die weibliche. Auch das Rechte und Linke hatte bei ihnen dieselbe Bedeutung. Hieraus ergibt sich vieles, was zur tiefern Auffassung des valentinianischen Systems gehört. Das Weibliche ist überall, wo es dem Männlichen zur Seite tritt, die schon von der Reinheit und Substantialität der Idee abgewandte Seite, der der Idee angeborne Hang, aus sich herauszugehen, und zur Erscheinung zu werden.

---

S. 54. f. Irenäus macht selbst auf den Zusammenhang der valentinianischen Lehre mit der pythagoräischen aufmerksam II. 14, 6.: *Quod autem velint in numeros transferre, hoc a Pythagoreis acceperunt. Primum enim hi initium omnium numeros substituerunt, et initium ipsorum parem et imparem.* Zahlen seyen die Principien des Beseelten und Unbeseelten, der Form und der Materie. *Et esse omnium initium et substantiam universe generationis Hen, id est, unum: ex hoc autem dyadem et tetradem et pentadem et reliquorum multifariam generationem. Haec hi ad verbum de plenitudine suorum et bytho dicunt, unde etiam et eas, quae sunt de uno conjugationes adnituntur introducere, Marcus velut sua jactans, — Pythagorae quaternationem velut genesin matrem omnium enarrans.*

Daher sind nur die vier männlichen Aeonen die eigentliche Substanz der Ogdoas, und gerade derjenige Aeon, dessen Bestimmung es ist, die Substanzialität des Seyns aufrecht zu erhalten, dem Fall aus dem Seyn in das Nichtseyn zu begegnen, jedem Wesen den Bestand seines Daseyns zu sichern, der Horos ist ohne eine weibliche Hälfte. Nur aus der Unselbstständigkeit und Unvollkommenheit des Seyns der weiblichen Aeonen ist es zu erklären, daß ihr Begriff immer wieder mit dem der männlichen in eine Einheit zusammenfällt. Irenäus spricht davon ausdrüklich **II. 12, 2**: *Impossibile est, ennoean alicujus aut silentium separatim intelligi, et extra eum emissum propriam habere figurationem — Unum et idem — quemadmotum Bythus et Sige, sic et Nus et Alethia, semper adhaerentes invicem. Et quod non possit alterum sine altero intelligi, quemadmodum neque aqua sine humectatione, neque ignis sine calore, neque lapis sine duritia (unita sunt enim invicem haec) et alterum ab altero separari non potest, sed semper coexistere ei: sic et Bythum cum Ennoea adunitum esse oportet, et Nun cum Aletheia eodem modo. Rursus et Logos et Zoe ab unitis emissi, unitos esse, et unum esse debent. Secundum haec autem et homo et ecclesia, et universa reliquorum aeonum conjugationis emissio unita esse debet, et semper coexistere alterum altero. Feminam enim Aeonem pariter esse oportet cum masculo, secundum eos, cum sit* v e l u t  *a f f e c t i o  e j u s*. Der weibliche Aeon tritt also als eine bloße Affection oder Eigenschaft, als ein bloßes Accidens in das Wesen der Substanz des männlichen zurük. Diese Ansicht mußte sich ergeben, sobald man die Reihe der Aeonen so viel möglich mit der Idee des Absoluten auszugleichen suchte, und in jedem derselben nur einen neuen Ausdruk und Reflex derselben erblikte. Von diesem Gesichtspunkt aus fielen dann nicht

nur die vier weiblichen Aeonen mit den vier männlichen zusammen, sondern es stellten sich auch die drei männlichen Aeonen selbst, der Anthropos, Logos und Monogenes, nur als verschiedene Namen für einen und denselben Begriff dar, den Begriff des in seinem Bild sich selbst objectivirenden Urwesens; es ist diejenige Seite des Pleroma, auf welcher der von dem Monogenes selbst nicht mehr zu unterscheidende Horos mit aller Strenge darüber wacht, daß das Absolute nicht aus sich selbst herausgehe. Fassen wir aber jene andere Seite ins Auge, auf welcher das Absolute sich selbst offenbaren, die Idee sich reflectiren, das Ideale ein Reales werden soll, so ist selbst schon die dem ewigen Urvater als der Gedanke seiner selbst zur Seite stehende Ennoia, wenn sie das tiefe Geheimniß der verschlossenen Sige aussprechen will, auf dem Wege, das Absolute zu verendlichen, und wo in der weitern Entwiklung des Systems der Gegensaz des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen, des Obern und Untern, in seiner ganzen Weite hervortritt, ist es immer ein weiblicher Aeon, in welchem uns dieß zur Anschauung kommt. Daher ist es die Sophia, der lezte der weiblichen Aeonen, die die Urheberin der im Pleroma selbst entstehenden Disharmonie wird, und sie wird es nur dadurch, daß sie sich von dem mit ihr verbundenen männlichen Aeon Theletos trennte, wodurch auch das sie mit dem Absoluten verknüpfende Band gelöst werden mußte, und nur ein weiblicher Aeon konnte das Schiksal heben, das ihrer Tochter Achamoth widerfuhr, daß sie von dem Pleroma getrennt, zwischen Seyn und Nichtseyn schwebend, in der Welt der Erscheinung ein neues Reich sich gründen mußte. So steht sie an der Spize der realen endlichen Welt, wie dagegen der zur Vermählung mit ihr bestimmte, aber jezt noch, so lange der zeitliche Weltlauf dauert, von ihr getrennte männliche Aeon Jesus das ganze Pleroma in sich repräsentirt, und es liegt in dieser Be-

ziehung sehr nahe, was auch schon von den Valentinianern geschehen zu seyn scheint, die zeitliche sinnliche Welt die weibliche, die außerzeitliche übersinnliche die männliche zu nennen [15]). In jedem Falle will der Gegensaz des *πλήρωμα* und *κένωμα*, wie man die obere und untere, die ideale und reale, übersinnliche und sinnliche Welt in ihrem gegenseitigen Verhältniß nannte, nichts anders bedeuten. Die Aeonen- oder Ideenwelt ist das Volle, Reelle, die sinnliche Welt ist das Leere, der wahren Realität Ermangelnde [16]), in demselben Sinne, in welchem die Pythagoräer [17]) die ungerade männliche Zahl die volle, vollkommene, die gerade weibliche die mangelhafte, unvollkommene nannten. Auch bei den Neuplatonikern war es daher nicht ungewöhnlich, die höhere Welt, die Welt der Götter im Gegensatz gegen die von ihr abhängige, nur durch sie zur Realität gelangende, und in ihr bestehende sinnliche, *πλήρωμα* zu nennen. Das ist der Vorzug der Götter, sagt Jamblich De myster. Sect I. c. 8. (Oxf. 1678), daß sie *ὑπὸ μηδενὸς περιέχονται, καὶ περιέχουσι πάντα ἐν αὐτοῖς, τὰ δὲ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν τοῖς πληρώμασι τῶν θεῶν ἔχοντα*

15) In der Excerpta ex scriptis Theodoti wird dem zur valentinianischen Schule gehörenden Theodotos (c. 30.) auch der Satz beigelegt c. 79.: Zuerst ist einer *θηλείας τέκνον*, dann wird er ein Mann, *υἱὸς νυμφίου*.

16) Man vergl. den Gegensatz zwischen *πληρώματα* und *εἰκόνες* (den Gegensatz zwischen Realität und Bild, welcher auch wieder so viel ist als der Gegensatz zwischen Leben und Tod, *πνεῦμα* und *ψυχή*) in der S. 146 und 152 von Clemens von Alexandrien angeführten Stelle.

17) Plutarch De Hom. poësi 145.: *Πυθαγόρας τοὺς ἀριθμοὺς μεγίστην δύναμιν ἔχειν ἡγούμενος, καὶ πάντα εἰς ἀριθμοὺς ἀναφέρων — τὸν μὲν ἄρτιον ἐνδεᾶ καὶ ἀτελῆ, τὸν δὲ περισσὸν πλήρη τε καὶ τέλειον ἀπέφηνεν.* Censorinus De die natali c. 20.: Impar numerus plenus.

τί εἶναι, ὁπόταν ἐπιτήδεια πρὸς τὴν θείαν μετοχὴν γίνεται, εὐθὺς ἔχει πρὸ τῆς οἰκείας ἑαυτῶν οὐσίας προϋπάρχοντας ἐν αὐτῇ τοὺς θεούς. Proclus Theol. Plat. S. 68. (Hamb. 1618.) spricht wie von männlichen und weiblichen Gottheiten, so auch von erfüllenden und des Erfülltwerdens bedürftigen: τὰ μὲν ὡς πληροῦντα προϋπάρχει τῶν δευτέρων, τὰ δὲ ὡς πληρούμενα τῶν τελειοτέρων ἐφίεται, καὶ μεταλαμβάνοντα τῆς δυνάμεως αὐτῶν, γεννητικὰ τῶν μεθ᾽ ἑαυτὰ καὶ τελεσιουργὰ τῆς ὑπάρξεως αὐτῶν ἀποτελεῖται. Ἀνάλογος μονάδι καὶ τῇ τοῦ πέρατος αἰτίᾳ παρὰ τοῖς θεοῖς ὁ πατὴρ, δυάδι δὲ καὶ τῇ γεννητικῇ τῶν ὄντων ἡ μήτηρ. So steht ja auch im valentinianischen System dem Urvater, dem höchsten Herrscher der Aeonenwelt, die Mutter Achamoth als Herrscherin der ausserhalb des Pleroma befindlichen Welt gegenüber.

In den Zusammenhang der Begriffe, deren Verhältniß wir hier untersuchen, gehört auch noch die Frage über das Verhältniß der drei Principien, des Pneumatischen, Psychischen und Hylischen. Es ist dieß eine Trichotomie, in welcher das valentinianische System gleichfalls seinen platonisirenden Character beurkundet. Das Pneumatische ist das wesentliche Princip des Pleroma, der Aeonen- und Ideenwelt, die seine eigentliche Sphäre ist; was vom pneumatischen Leben ausserhalb der Pleroma in der geschaffenen sinnlichen Welt ist, stammt nur aus dem Pleroma, aus welchem es durch die Vermittlung der Achamoth, die den Samen des geistigen Lebens mittheilt, und davon hauptsächlich Mutter genannt wird, herabgekommen ist. Es gibt überhaupt kein Leben, ausser sofern es aus dem pneumatischen Princip entsprungen ist[18]). An das Pneumatische

18) Man vergl. die von Clemens von Alex. Strom. IV. 13. aus einer Homilie Valentins angeführten Worte, in welchen Valentin die Pneumatischen anredet: „Von Anfang

iehung sehr nahe, was auch schon von den Valentinianern eschehen zu seyn scheint, die zeitliche sinnliche Welt die weibliche, die außerzeitliche übersinnliche die männliche u nennen [15]). In jedem Falle will der Gegensaz des πλήρωμα und κένωμα, wie man die obere und untere, die deale und reale, übersinnliche und sinnliche Welt in ihrem gegenseitigen Verhältniß nannte, nichts anders bedeuten. Die Aeonen- oder Ideenwelt ist das Volle, Reelle, die innliche Welt ist das Leere, der wahren Realität Ermangelnde [16]), in demselben Sinne, in welchem die Pythagoräer [17]) die ungerade männliche Zahl die volle, vollkommene, die gerade weibliche die mangelhafte, unvollkommene nannten. Auch bei den Neuplatonikern war es daher nicht ungewöhnlich, die höhere Welt, die Welt der Götter im Gegensatz gegen die von ihr abhängige, nur durch sie zur Realität gelangende, und in ihr bestehende sinnliche, πλήρωμα zu nennen. Das ist der Vorzug der Götter, sagt Jamblich De myster. Sect I. c. 8. (Oxf. 1678), daß sie ὑπὸ μηδενὸς περιέχονται, καὶ περιέχουσι πάντα ἐν αὐτοῖς, τὰ δὲ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν τοῖς πληρώμασι τῶν θεῶν ἔχοντα

15) In der Excerpta ex scriptis Theodoti wird dem zur valentinianischen Schule gehörenden Theodotos (c. 30.) auch der Satz beigelegt c. 79.: Zuerst ist einer θηλείας τέκνον, dann wird er ein Mann, υἱὸς νυμφίου.

16) Man vergl. den Gegensatz zwischen πληρώματα und εἰκόνες (den Gegensatz zwischen Realität und Bild, welcher auch wieder so viel ist als der Gegensatz zwischen Leben und Tod, πνεῦμα und ψυχή) in der S. 146 und 152 von Clemens von Alexandrien angeführten Stelle.

17) Plutarch De Hom. poësi 145.: Πυθαγόρας τοὺς ἀριθμοὺς μεγίστην δύναμιν ἔχειν ἡγούμενος, καὶ πάντα εἰς ἀριθμοὺς ἀναφέρων — τὸν μὲν ἄρτιον ἐνδεᾶ καὶ ἀτελῆ, τὸν δὲ περισσὸν πλήρη τε καὶ τέλειον ἀπέφηνεν. Censorinus De die natali c. 20.: Impar numerus plenus.

liebe für die Seelen, die den Samen der Achamoth hatten (pneumatischer Natur waren). Die Aussprüche der Propheten machten daher auf ihn Eindruk, aber sie gingen doch zugleich über seine Sphäre hinaus, und er wußte sie nicht zu würdigen, und aus ihrer wahren Quelle abzuleiten. Der Zustand der Unwissenheit dauerte daher bei ihm fort, bis der Erlöser kam. Als aber dieser gekommen war, ließ er sich von ihm belehren, und schloß sich willig an ihn mit seiner ganzen Macht an, weßwegen die Valentinianer in ihm den Hauptmann im Evangelium sahen, welcher zum Erlöser sagte: „auch ich habe untergebene Soldaten und Diener, welche thun, was ich befehle." Auch nach der Erscheinung des Erlösers leitet der Demiurg den Weltlauf bis zu der ihm bestimmten Zeit, und leitet ihn im Interesse der Kirche, aber auch in dem Hinblik auf den ihm bereiteten Lohn, daß er nemlich in den Ort der Mutter einziehen werde (Ir. **I. 7, 3. 4.**). Sein beschränkter Blik wurde zwar durch das Christenthum etwas erweitert (denn vor der Ankunft des Erlösers wußte er nichts von allem, was einst zur Vollendung des Weltlaufs erfolgen sollte Ir. **I. 7, 1.**), aber es ist nur ein beschränktes, egoistisches Interesse, das ihn an das Christenthum knüpft. Dem Psychischen fehlt es somit zwar nicht an Sinn für das Pneumatische, aber es bleibt doch immer nur in einer gewissen Annäherung an dasselbe begriffen, und der Demiurg kann aus diesem Grunde nicht wie die Achamoth in das Pleroma aufgenommen werden, sondern nur in den von ihr verlassenen Ort der Mitte vorrüken. Wie der Demiurg selbst psychischer Natur ist, so muß auch alles, was in sein Reich eintreten will, psychische Natur annehmen. Deßwegen mußte auch der Erlöser in der Hülle eines psychischen Christus auftreten, mit welcher der Demiurg ihn bekleidete, eine Vorstellung, in welcher das Psychische auf dieselbe Weise als die nothwendige Ver-

schließt sich zunächst das Psychische an. Der kosmogonische Mythus der Valentinianer läßt es aus dem leidensvollen Zustande entstehen, in welchem sich die Achamoth ausserhalb des Pleroma befand, und zwar sind es die edleren Empfindungen, in welchen noch am meisten ein gewisses geistiges Element sich kund thut, die dem Psychischen das Daseyn gaben, die Sehnsucht nach dem verlornen Licht des Pleroma, von welcher sie neben den sie beherrschenden unedleren Affectionen bewegt wurde. Der aus dieser ψυχικὴ οὐσία gebildete Demiurg ist der eigentiche Repräsentant des Psychischen, und alles, was den Demiurg characterisirt, gibt uns auch den bestimmtern Begriff des Psychischen. Das Psychische ist ganz als das Mittlere zwischen dem Pneumatischen und Hylischen zu nehmen, weßwegen von ihm gesagt wird, daß es als das an sich Indifferente und Unentschiedene sich der einen oder andern Seite zuwenden kann. Es hat Empfänglichkeit für das Pneumatische, ist geeignet, es in sich aufzunehmen, ja es ist sogar das nothwendige Organ, durch welches allein das Pneumatische in der Welt ausserhalb des Pleroma erscheinen und thätig seyn kann. Mit diesen Eigenschaften erscheint es uns im Demiurg, der zwar völlig der Leitung der Achamoth sich hingibt, und das Organ zur Realisirung ihrer Ideen ist, aber sich zum Bewußtseyn derselben nicht erheben kann. Dasselbe erhellt aus dem Verhältnisse, in welchem der Demiurg zu Christus steht. Schon vor der Erscheinung desselben hatte der Demiurg eine besondere Vor-

---

an seyd ihr unsterblich und Kinder des ewigen Lebens, und den Tod wolltet ihr unter einander theilen, damit ihr ihn aufreibet und verzehret, und der Tod in euch und durch euch ersterbe. Denn wenn ihr die Welt auflöset, ihr selbst aber nicht aufgelöst werdet, seyd ihr Herrn über die Schöpfung und alles Vergängliche.“

Herakleon den Teufel zur Materie sezte, worüber hier nichts gesagt ist. Es wird nur gesagt, daß das Wesen des Teufels in der πλάνη καὶ ἄγνοια, oder im ψεῦσμα, besteht, Herakleon konnte dieß aber auch von der, dem Teufel zur Natur gewordenen, moralischen Beschaffenheit desselben verstehen. Nun sagte zwar allerdings Herakleon nach Origenes (**In Joh. T. XIII, 16.**): der Teufel sey μέρος ἐν ὅλης τῆς ὕλης, aber er sezte hinzu: ὁ δὲ κόσμος τὸ σύμπαν τῆς κακίας ὄρος, ἔρημον οἰκητήριον θηρίων, ᾧ προσεκύνουν πάντες οἱ πρὸ νόμου, καὶ οἱ ἐθνικοί, und nach derselben Stelle (**c. 20.**) sagte er von den Gott Entfremdeten: ἀπολωλέναι ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης τὸ οἰκεῖον τῷ πατρὶ, ὅπερ ζητεῖται, ἵνα ὁ πατὴρ ὑπὸ τῶν οἰκείων προσκυνῆται. Nach diesen Stellen darf man die ὕλη nicht geradezu von der Materie im eigentlichen Sinne verstehen, sondern die ὕλη κακίας und ὕλη πλάνης ist nur soviel als die κακία und πλάνη selbst, und das Wort ὕλη dient nur zur Umschreibung des moralischen Begriffs der κακία und πλάνη. Wir können also wenigstens aus diesen Stellen über die Lehre Herakleons von der Materie nichts sicheres entnehmen, gesezt aber auch, er habe wirklich eine von Ewigkeit existirende Materie angenommen, so folgt doch daraus noch keineswegs, daß wir diese Lehre als die ursprüngliche und allgemeine der valentinianischen Schule betrachten müssen. Ließ einmal ein Begriff, wie der der ὕλη, verschiedene Bestimmungen zu, konnte die platonische Lehre selbst auf verschiedene Weise aufgefaßt werden, so kann es an und für sich nichts befremdendes haben, wenn das valentinianische System den Begriff der ὕλη ursprünglich rein negativ nahm. Eine andere Annahme scheint wenigstens nach der Darstellung, die Irenäus gibt, nicht stattfinden zu können. Irenäus sagt nichts davon, daß die Valentinianer eine ewige Ma-

mittlung zwischen dem Göttlichen im Erlöser und seiner menschlichen Erscheinung sich darstellt, wie in der Lehre des Origenes von der menschlichen Seele Jesu, ohne welche der göttliche Logos nicht hätte Mensch werden können. Die Doppelnatur des Psychischen bringt es so mit sich, daß sein Begriff nur, wenn wir den Begriff des Hylischen hinzunehmen, genauer bestimmt werden kann, nur ist die Frage, wie das valentinianische System den Begriff der Materie bestimmt habe, selbst nicht leicht zu beantworten. Neander und Matter haben sich hierüber nicht näher erklärt, um so bestimmter behauptet dagegen Möhler in der oben (S. 74.) genannten Abhandlung S. 27., daß Valentin die Annahme einer ewig neben Gott existirenden Materie zur Erklärung des Bösen für nothwendig gefunden habe. Allein die Stelle, auf welche sich Möhler beruft (**Dial. de recta in Deum fide Opp. Orig. ed. de la Rue T. I.** S. 841.), in welcher dem Valentin die Worte in den Mund gelegt werden: *διόπερ ἔδοξέ μοι συνυπάρχειν τι αὐτῷ, ᾧ τοὔνομα ὕλη, ἐξ ἧς καὶ τὰ κακὰ εἶναι δοκεῖ*, kann nicht als Beweis gelten, da jenes Fragment in dem **Dialogus de r. in D. f.**, nach den von Möhler nicht berücksichtigten kritischen Bemerkungen Neanders (Genet. Entw. S. 205. f.), nicht dem Valentin zugeschrieben, überhaupt nicht für eine Quelle des valentinianischen Systems gehalten werden kann. Auch die Berufung auf den Valentinianer Herakleon beweist nicht, was sie beweisen soll. Denn wenn auch Herakleon bei Origen. (**In Joh. T. XX, 22.**) vom Teufel sagte: *οὐ γὰρ ἐκ τῆς ἀληθείας ἡ φύσις ἐστὶν αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου τῇ ἀληθείᾳ, ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας, ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως ἴδιον ἔχων τὸ ψεῦδος, φυσικῶς μὴ δυνάμενός ποτε ἀλήθειαν εἰπεῖν — ἐκ πλάνης καὶ ψεύσματος συνέστη*, so fragt sich vor allem, in welches Verhältniß

Herakleon den Teufel zur Materie sezte, worüber hier nichts gesagt ist. Es wird nur gesagt, daß das Wesen des Teufels in der πλάνη καὶ ἄγνοια, oder im ψεῦσμα, besteht, Herakleon konnte dieß aber auch von der, dem Teufel zur Natur gewordenen, moralischen Beschaffenheit desselben verstehen. Nun sagte zwar allerdings Herakleon nach Origenes (**In Joh. T. XIII, 16.**): der Teufel sey μέρος ἐν ὅλης τῆς ὕλης, aber er sezte hinzu: ὁ δὲ κόσμος τὸ σύμπαν τῆς κακίας ὄρος, ἔρημον οἰκητήριον θηρίων, ᾧ προσεκύνουν πάντες οἱ πρὸ νόμου, καὶ οἱ ἐθνικοί, und nach derselben Stelle (**c. 20.**) sagte er von den Gott Entfremdeten: ἀπολωλέναι ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης τὸ οἰκεῖον τῷ πατρὶ, ὅπερ ζητεῖται, ἵνα ὁ πατὴρ ὑπὸ τῶν οἰκείων προσκυνῆται. Nach diesen Stellen darf man die ὕλη nicht geradezu von der Materie im eigentlichen Sinne verstehen, sondern die ὕλη κακίας und ὕλη πλάνης ist nur soviel als die κακία und πλάνη selbst, und das Wort ὕλη dient nur zur Umschreibung des moralischen Begriffs der κακία und πλάνη. Wir können also wenigstens aus diesen Stellen über die Lehre Herakleons von der Materie nichts sicheres entnehmen, gesezt aber auch, er habe wirklich eine von Ewigkeit existirende Materie angenommen, so folgt doch daraus noch keineswegs, daß wir diese Lehre als die ursprüngliche und allgemeine der valentinianischen Schule betrachten müssen. Ließ einmal ein Begriff, wie der der ὕλη, verschiedene Bestimmungen zu, konnte die platonische Lehre selbst auf verschiedene Weise aufgefaßt werden, so kann es an und für sich nichts befremdendes haben, wenn das valentinianische System den Begriff der ὕλη ursprünglich rein negativ nahm. Eine andere Annahme scheint wenigstens nach der Darstellung, die Irenäus gibt, nicht stattfinden zu können. Irenäus sagt nichts davon, daß die Valentinianer eine ewige Ma-

terie angenommen haben. Er gibt ferner eine Erklärung des Ursprungs der Körperwelt, die das Vorhandenseyn einer ewigen Materie, wenn nicht ausschließt, doch unnöthig macht. Wir haben schon früher gesehen, wie die Valentinianer aus den wechselvollen Affectionen, in welche die Achamoth in ihrem Leiden gerieth, aus demjenigen, was sich dabei in ihr gleichsam als die Negation ihres geistigen Wesens absonderte, auch das Materielle und Körperliche hervorgehen ließen. Aus ihren Thränen sollte alles Flüssige, aus ihrem Lachen das Licht, aus ihrer Traurigkeit und Bestürzung alle körperliche Elemente entstanden seyn. Zwar bemerkt nun Gieseler (H. A. L. S. 834.) mit Mosheim, (**Comm. de rebus Christ. ante Const. M.** S. 334.) es dürfe dieß nicht dahin misverstanden werden, als ob die Materie selbst erst auf diese Weise entstanden sey, wohl aber liege darin, daß aus diesen, aus dem Pleroma herabgefallenen, Lichtfunken zuerst Leben in die vorher todte und ungeordnete Materie gekommen sey, und so wie sich das Leben der Achamoth verschieden geäussert, so auch verschiedene Lebensformen der Materie hervorgebracht habe. Allein nach der ganzen Darstellung des Irenäus ist schwer zu begreifen, was ausser dem aus den Leiden der Achamoth Entstandenen, und unabhängig von demselben noch vorhanden gewesen seyn soll. Irenäus sagt ja I. 4, 5. der Soter habe das, was er von der Enthymesis ausschied, *συγχέαι καὶ πῆξαι, καὶ ἐξ ἀσωμάτου πάθους εἰς ἀσώματον*[19]) *τὴν ὕλην μεταβαλεῖν αὐτὰ, εἶθ' οὕτως ἐπιτηδειότητα καὶ φύσιν ἐμπεποιηκέναι αὐτοῖς, ὥστε εἰς συγκρίματα καὶ σώματα ἐλθεῖν.* Ist

19) So hat hier Massuet mit Recht die Lesart festgestellt, mit Hinweisung auf den platonischen Begriff der *ὕλη*, nach welchem sie als *ἄποιος* als das Bestimmungslose, als der abstracte Inbegriff aller möglichen Formen, auch *ἀσώματος* ist.

hier nicht deutlich gesagt, das Unkörperliche (das ἀσώματον πάθος) sey erst körperlich, materiell, geworden, in feste Körper übergegangen (εἰς συγκρίματα καὶ σώματα ἐλθεῖν)? Um diesen Uebergang des Geistigen in das Materielle anschaulich zu machen, werden auch die einzelnen Uebergangsstufen hervorgehoben. Die Materie entsteht gleichsam durch Verdichtung des Geistigen, aber das ἀσώματον πάθος wird zuerst eine ἀσώματος ὕλη, mit der Fähigkeit und Bildsamkeit für alle mögliche Formen, und nun erst werden, indem jener Verdichtungsproceß seinen weitern Fortgang hat, feste Körper daraus. Gerade das, was Plato der Materie zuschrieb, daß sie an sich ohne bestimmte Form und Gestalt die Empfänglichkeit für alle mögliche Formen habe, wird hier in den Worten εἰθ᾽ οὕτως ἐπιτηδειότητα u. s. w. der aus den Leiden der Achamoth entstandenen ἀσώματος ὕλη beigelegt. Was also Plato unter der Materie sich dachte, will auch das valentinianische System unter ihr verstehen, aber mit der Bestimmung, daß diese ὕλη zuerst als eine ἀσώματος ὕλη, und dann als eine zu festeren Körpern verdichtete Masse aus dem ἀσώματον πάθος der Achamoth den Ursprung erhalten habe. Daher die Einwendung des Irenäus **II. 18, 4**: *Non aliud erat apud eos Enthymesis ejus (aeonis), nisi passio incomprehensibilem comprehendere excogitantis, et passio Enthymesis: impossibilia enim sentiebat. Quemadmodum itaque poterat affectio et passio ab Enthymesi seorsim separari, et substantia tantae materiae fieri?* Irenäus widerlegt allerdings auch die Lehre von einer präexistirenden Materie, die die Valentinianer aus Plato genommen haben **II. 14, 3.**: *Plato materiam dicit et exemplum et Deum, quos* (Plato und den zuvor genannten Democritus) *isti sequentes figuras illius et exemplum* (Plato's ἰδέαι und παράδειγμα) *imagines eorum, quae sunt sursum, vocaverunt,*

*per demutationem nominis semetipsos inventores et factores hujusmodi imaginariae fictionis gloriantes. Et hoc autem, quod ex subjecta materia dicunt fabricatorem fecisse mundum, et Anaxagoras et Empedocles et Plato primi ante hos dixerunt.* Dasselbe sagt Irenäus **II. 14, 6.** von der pythagoreischen Zahlenlehre, die sich die Valentinianer ebenso angeeignet haben. Die gerade und ungerade Zahl seyen ihre Principien, *et altera quidem substitutionis initia esse, altera autem sensationis et substantiae*[20]), *ex quibus primis omnia perfecta dicunt, quemadmodum statuam de aeramento et de formatione. Hoc autem ii his, qui sunt extra Pleroma, aptaverunt.* Hieraus folgt aber in jedem Falle nur, daß einzelne Anhänger des valentinianischen Systems die demselben zu Grunde liegende platonische Lehre von der Materie in dem hier vorausgesezten Sinne nahmen. Mit Unrecht würden wir aber gewiß bei einer Schule, die sich in so viele Zweige theilte, und bei einer Lehre, die an sich verschiedene Auffassungen zuließ, überall dieselbe Form voraussezen. Nach der von Irenäus in seinem ersten Buche gegebenen Darstellung des valentinianischen Systems kann man nicht anders urtheilen, als daß dasselbe in dieser Form, die ohne Zweifel seine ursprüngliche war, keine von Ewigkeit präexistirende Materie kannte. Wie dieses System alle Realität und Substanzialität des Seyns in das Geistige sezt, und das Nichtgeistige nur durch Negation des Geistigen entstehen läßt, so ist ihm die Materie der äusserste Punct, auf welchem alles geistige Leben in Erstarrung, alles Bewußtseyn in Bewußtlosigkeit, alles

---

20) Griechisch ohne Zweifel, wie Massuet richtig bemerkt: *καὶ τὰ μὲν ὑποκαταστάσεως ἀρχὰς εἶναι, τὰ δὲ νοήσεως καὶ οὐσίας,* so viel als: *et altera quidem principia materialia esse, altera formalia.*

Wissen in Unwissenheit übergegangen ist. Die Körperwelt ist demnach nach dieser Ansicht der dem Geist in dem Zustande der Endlichkeit und Negativität undurchsichtig gewordene Begriff. Je mehr dem Geist das Wissen des Absoluten zum Nichtwissen wird, desto mehr theilt sich sein Bewußtseyn in den Gegensaz des Geistigen und Körperlichen, die lebendige Idee nimmt eine materielle Hülle an, und tritt dem Geist als eine dichte feste Masse gegenüber, die er mit seinem Wissen nicht mehr durchdringen kann. In diesem Sinne scheint die Ansicht genommen werden zu müssen, die Irenäus **II. 4, 2.** den Valentinianern beilegt: *si confiteantur continere omnia Patrem omnium, et extra Pleroma esse nihil (nam necessitas est omni modo definiri eum, et circumscribi ab aliquo majore* d. h. in dem Falle, wenn man nicht annimmt, ausser dem Pleroma sey nichts), *et id, quod extra, et quod intus, dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem distantiam, in Pleromate autem, vel in his, quae continentur a Patre, facta a Demiurgo aut ab angelis, quaecunque et facta scimus, contineri ab inenarrabili magnitudine, velut in circulo centrum, aut velut in tunica maculam: primo quidem* (erwiedert Irenäus auf jene Ansicht), *qualis Bythus erit sustinens in sinu suo maculam fieri etc.* [21]).

---

21) Ueber den Gegensatz des Wissens und Nichtwissens, sofern er zusammenfällt mit dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, zwischen demjenigen, was innerhalb und außerhalb des Pleroma ist, ist auch zu vergl. Iren. II. 5, 2. *Si secundum agnitionem et ignorantiam intra Pleroma et extra Pleroma dicunt, sicut quidam ex ipsis dicunt, quoniam, qui in agnitione est, intra id est, quod agnoscit, ipsum Salvatorem, quem omnia esse dicunt, in ignorantia fuisse consentire eos necesse est. Dicunt enim eum, cum foras extra Pleroma venisset, formasse*

Von einer selbstständigen, unabhängig von Gott existirenden Materie kann doch gewiß nicht die Rede seyn, wenn ausserhalb des Pleroma schlechthin nichts seyn soll, nur unter dieser Voraussezung ist, was im Pleroma und ausserhalb desselben ist, nicht räumlich geschieden, sondern dieser Unterschied ist nur in Beziehung auf das Wissen und Nichtwissen, d. h. in dem Grade, in welchem das Wissen des Absoluten ein beschränktes, ein negirtes, ein Nichtwissen ist, gewinnt das *extra Pleroma* im Bewußtseyn des Geistes Raum und Realität, während es für den absoluten Geist und sein absolutes Wissen nur ein *intus Pleroma* gibt, welchem gegenüber das *extra Pleroma* nur als Minimum, als ein verschwindender Punct, erscheint. Für das Absolute existirt eigentlich das Endliche nicht, es existirt nur für den endlich gewordenen Geist, oder nur *secundum ignorantiam*, was auch allein mit der Grundidee des Systems zusammenstimmt, nach welcher ja das Leiden der Achamoth, oder die Endlichkeit des Geistes, nur darin seinen Grund hat, daß in dem Geiste eine Negation gesezt ist, die es ihm unmöglich macht, das Absolute mit seinem Bewußtseyn zu umfassen. Endlich scheint mir ein deutlicher Beweis für die Ansicht, daß das valentinianische System keine ewige Materie lehrt, auch darin zu liegen, daß es alles Materielle zulezt völlig aufhören läßt, was mit der Voraussezung des Gegentheils in offenbaren Widerspruch kommen würde, da eine ewige Materie, wie sie keinen Anfang hat, so auch kein Ende nehmen kann.

---

*Matrem ipsorum. Si igitur id, quod est extra, ignorantiam dicunt universorum, exiit autem Salvator ad formationem Matris ipsorum, extra agnitionem universorum factus est, hoc est, in ignorantia. Quomodo igitur illi agnitionem praestare poterat, cum et ipse extra agnitionem esset?* Vergl. c. 17, 9.

Die endliche Vernichtung des Materiellen wird wiederholt sehr bestimmt behauptet. Es wird nicht nur (Jr. I. 7, 1.) gesagt, daß das am Ende der Dinge hervorbrechende Weltfeuer die ganze Materie verzehren, und beides, die Materie und das Feuer, zu Nichts werden werde, sondern es wird auch (I. 6, 1.) ausdrüklich das Materielle unter den drei Principien als dasjenige bezeichnet, das seiner Natur nach nothwendig untergehen müsse, weil es auch nicht einen Hauch von Unvergänglichkeit in sich aufnehmen könne. Selbst das Psychische wird einst zum Theil wenigstens das Schiksal des Materiellen theilen, da es seiner Doppelnatur nach eine zum Materiellen hinneigende Seite hat, nur sofern in ihm wegen seiner Verwandtschaft mit dem Pneumatischen ein besseres Streben ist, wird es in dem Orte der Mitte, welchen der Demiurg einst einnimmt, seine Ruhestätte finden. Da nichts Psychisches in das Pleroma kommen kann, so wird das Pneumatische, das von der Achamoth ausgesät, in Seelen gerechter Menschen allmälig sich entwikelt und ausgebildet hat, wenn es zur Vollkommenheit herangereift ist, mit den Engeln des Soters bräutlich vermählt werden, die Seelen selbst aber, die es in sich hatten, werden in dem Ort der Mitte bei dem Demiurg ihre ewige Ruhe finden[22]). Daher theilen sich die Seelen

22) Noch ist neben dem Demiurg auch von einem Kosmokrator und bösen Geistern die Rede. Aus der Traurigkeit der Achamoth soll das geistig Böse entstanden seyn (τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας). Daraus habe der Teufel, welchen sie auch Kosmokrator nennen, und die Dämonen und Engel und die ganze Substanz des geistig Bösen den Ursprung genommen. Wie der Demiurg ein Sohn der Mutter ist, so der Kosmokrator ein Geschöpf des Demiurgs. Der Kosmokrator weiß, was über ihm ist, weil er ein Geist der Bosheit ist, der Demiurg weiß es nicht, weil er psychischer Natur ist. Ihre

in gute und Böse, je nachdem sie ihrer Natur zufolge für den Samen des Geistigen entweder empfänglich sind oder nicht (Jr. I. 7, 5.). Es besteht demnach zulezt nur noch der Unterschied des Pneumatischen und Psychischen, dieser aber scheint ein stets fortdauernder zu seyn. Das Psychische hat neben dem Pneumatischen noch einen gewissen Schein von Realität, es ist gleichsam der Schatten der Endlichkeit, der die Grenze des Lichtreichs umschwebt, jene *macula in tunica*, von welcher Irenäus in der obigen Stelle spricht. Der Geist hat zwar die in ihm gesezte Negation, die der endlichen Welt Raum gab, überwunden, und die endliche Welt hat für ihn aufgehört, aber das Bewußtseyn des überwundenen Gegensazes würde nicht in ihm seyn, wenn nicht jene Negation, der Gegensaz des Absoluten und Endlichen wenigstens als ein Minimum, als der Unterschied des Pneumatischen und Psychischen, in dem angegebenen Sinne, in seinem Bewußtseyn wäre. Das Hylische, Materielle, kann immer nur auf der untern Stufe des geistigen Seyns zur Realität kommen, und mit der Einheit des Selbstbewußtseyns sich vereinigen: daher konnte der Erlöser, wenn er die geistige Erscheinung des Menschlichen seyn sollte, keinen materiellen Leib annehmen, sondern nur einen psychischen. Da aber das Psychische für sich

---

Mutter wohnt im überhimmlischen Orte, d. i. in der Mitte, der Demiurg im unterhimmlischen Ort, d. i. in der Hebdomas, der Kosmokrator in unserer Welt. Iren. I. 5, 1. Daß der Kosmokrator mit seinen bösen Geistern eine bloße Abstraction ist, erhellt hauptsächlich daraus, daß er nicht wie der Demiurg nach der Vollendung des zeitlichen Weltlaufs fortdauert. Er theilt also das Schicksal des Materiellen, und ist selbst nichts anders, als eine Personification des Materiellen seiner ethischen Seite nach, sofern es als sittliche Verkehrtheit den Willen beherrscht.

in die sichtbare Welt nicht sichtbar eingreifen kann, so mußte die Stelle des materiellen Leibs jener durch eine besondere Veranstaltung bereitete vertreten, durch welchen erst seine Erscheinung eine sinnlich sichtbare wurde. Dieß ist es, was seine Erscheinnng zu einer ganz einzigen und eigenthümlichen machte. Denn sonst hat jeder Mensch sein geistiges Princip von der Mutter Achamoth, seine Seele vom Demiurg (von welchem daher auch der Erlöser sein Psychisches, den psychischen Christus, erhielt), von der Erde aber den Leib, und von der Materie das Fleisch, und nur dieß macht einen Unterschied, welches der drei Principien das vorherrschende ist, weßwegen die Valentinianer drei Menschenclassen annahmen, eine pneumatische, psychische und hylische, als deren Repräsentanten sie die drei Söhne Adams, Seth, Abel und Kain betrachteten. Vgl. **Exc. ex scr. Theod. c. 54.** Je höher die Lebensstufe ist, auf welcher der Einzelne steht, desto reiner und geistiger ist die Thätigkeit, die ihn zu dem ihm bestimmten Ziele führt. Deßwegen ist es nicht das werkthätige Handeln, was den Pneumatischen in das Pleroma führt, sondern nur der Same, welchen er als Keim empfangen, aber zur Reife gebracht hat, oder es ist nicht die πρᾶξις, sondern nur die γνῶσις. Dieß sollte, wie die Gnostiker behaupteten, das Unterscheidende zwischen ihnen und den katholischen Christen seyn. Denn, was diese bilde und im Christenthum befestige, sey nur das werkthätige Handeln und der bloße Glaube, die vollkommene Erkenntniß aber haben sie nicht. Sie stehen daher nur auf der Stufe des psychischen Lebens, und haben es sehr nöthig, eine gute Handlungsweise an den Tag zu legen, weil sie anders nicht selig werden können. Sie selbst aber, behaupteten sie von sich, werden nicht durch das Handeln selig, sondern aus keinem andern Grunde als deßwegen, weil sie von Natur pneumatisch seyen (Jr. I. 6. 7.).

## 2. Das System der Ophiten.

An das valentinianische System schließt sich zunächst das ophitische [23]) an, in welchem wir dieselben Hauptbegriffe mit denselben Benennungen und im Allgemeinen denselben Entwiklungsproceß finden. Das Unterscheidende besteht hauptsächlich darin, daß das ophitische System im Ganzen einen mehr realistischen Character an sich trägt, sich dem Dualismus mehr zuwendet, und die Sophia ganz besonders als das in der Entwiklungsgeschichte der Menschheit thätige Princip darstellt. Wie sich beide Systeme, das valentinianische und ophitische zum Judenthum verhalten, wird in der Folge noch besonders in Betracht kommen.

Die höchsten Principien sind auch im ophitischen System der Urvater oder der Bythos, das selige Urlicht, und die Ennoia des Urvaters. Diese ist aber nicht sowohl als *σύζυγος* mit ihm verbunden, sondern selbst schon aus ihm emanirt, weßwegen sie, wie der Urvater selbst der Urmensch heißt, der Menschensohn oder der zweite Mensch genannt wird. Auf diese beiden höchsten Principien folgt als drittes Princip der heilige Geist, und als das diesem gegenüberstehende materielle Princip werden vier Elemente, das Wasser, die Finsterniß, die Tiefe, das Chaos, genannt, die unstreitig als die mit dem Geist oder dem höchsten Gott gleich ewige Materie zu betrachten sind. Der heilige Geist ist das erste weibliche Princip, und wird daher auch die Mutter alles Lebendigen genannt. Von der Schönheit des Geistes entzükt und angezogen, vereinigen sich mit ihm die beiden ersten Principien, der erste und zweite Mensch, die demnach auch wieder ein und das-

23) Hauptquellen: Irenäus I, 30. Epiphanius Haer. XXXVII. Theodoret Haer. fab. I, 14.

selbe männliche Princip bilden, und aus der Vereinigung dieser beiden Principien, des männlichen und weiblichen, geht Christus hervor. Nun läßt das ophitische System hier sogleich jenen Moment eintreten, welcher in dem valentinianischen System durch die Leiden der Sophia bezeichnet ist. Als nemlich der erste und zweite Mensch, oder der Vater und der Sohn, mit dem weiblichen Princip, dem Geist, als der Urmutter, sich vereinigten, konnte diese die Fülle des von ihnen ausströmenden Lichts nicht ganz in sich aufnehmen, so daß ein Theil desselben auf die linke Seite überfloß. So wurde nun zwar Christus mit seiner Mutter sogleich in die ewige Aeonenwelt erhoben, die die wahre und heilige Kirche ist, als die Einheit des Urvaters oder ersten Menschen, und des Sohns oder zweiten Menschen, der Urmutter oder des heiligen Geistes, und ihres Sohnes Christus. Jener übersprudelnde Theil des Lichts[24]) aber (er wird Sophia, Prunikos, die Linke, im Gegensaz gegen Christus, den Rechten, auch mannweiblich, genannt) stürzte in das Wasser des Chaos hinab, das zuvor unbewegt, nun in Bewegung gesezt wurde. Der Lichtstoff, der in ihr war, war die Ursache, daß sie nicht nur im Chaos nicht untersank, sondern auch alles Materielle sich ihr anhängte. Je mehr sie aber dadurch beschwert wurde, desto mehr wurde es ihr unwohl in diesem Zustande, sie suchte dem Wasser zu entfliehen, und sich zu ihrer Mutter zu erheben, wurde aber durch die Masse, die sich um sie gelagert hatte, daran gehindert. Um aber wenigstens das Licht, das noch von oben in ihr war, nicht in die Gewalt der untern Elemente kommen zu lassen, schwang sie sich durch ihre Lichtkraft, soweit als sie vermochte, in die Höhe, und bildete aus dem Körper, von welchem sie

24) Ἡ ἀναβλυσθεῖσα τοῦ φωτὸς ἰκμάς (Lichtthau) Theod. a. a. O.

umgeben war, den Himmel. Durch die weitere Entwiklung ihrer Lichtkraft gelang es ihr, von jener Masse noch freier zu werden, aber wenn sie nun auch nicht mehr in die Tiefe herabsank, konnte sie sich doch nicht nach oben aufschwingen: die Materie, mit welcher sie einmal in Verbindung gekommen war, hielt sie in dem Orte der Mitte zurük. In dem Zustand der Schwäche und Unwissenheit, in welchem sie sich befand[25]), ließ sie den Jaldabaoth aus sich hervorgehen, und von diesem ging sodann, indem der eine der Vater des andern wurde, die Reihe der ihm untergebenen Engel in abstufender Ordnung aus: Jao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Horaios, Astephaios. So bildet der Jaldabaoth der Ophiten mit seinen sechs Engeln, von welchen jeder einem eigenen Kreise oder Himmel vorsteht, eine Hebdomas[26]), wie der Demiurg der Valentinianer, und über der Hebdomas thront als Ogdoas die Mutter Sophia. Der Jaldabaoth der Ophiten hat einen etwas andern Character als der Demiurg der Valentinianer, ob er gleich ganz dieselbe Stelle einnimmt. Die Ophiten lassen auf ihn von dem Lichtprincip seiner Mutter etwas übergehen, und es fehlt ihm das Bewußtseyn dessen, was über ihm ist, nicht in demselben Grade, weßwegen er den von ihm geschaffenen Engeln das, was über ihm war, zu verschließen, und vor ihren Augen verborgen zu halten suchte, damit sie nichts höheres als ihn erkennen. Aber ebendeßwegen erscheint er auch als ein mit

---

25) προβεβλῆσθαι κατὰ ἀδράνειαν καὶ ἄγνοιαν τῆς ἰδίας μητρός Epiph. a. a. O. c. 3.

26) Sie sind die Planetengeister. Ir. c. 7.: *Sanctam hebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt.* Ueber die Gebete, die die Seele, wenn sie durch ihre Reiche hindurchgehen will, an sie richten muß, s. Orig. Contra Cels. VI, 31.

einer gewissen feindseligen Absichtlichkeit reagirendes Wesen, und da nun unter ihm selbst noch ein anderes Wesen ist, das in einer noch entschiedenern Opposition gegen alles über ihm Stehende begriffen ist, so wird durch diese verschiedenen Oppositions-Verhältnisse die klare Auffassung des Systems, auch abgesehen von der Verworrenheit der Berichte, sehr erschwert. Eine der wesentlichsten Ideen des Systems ist die Idee einer Reaction, in welcher das niedere und unvollkommnere gegen das höhere und vollkommenere Princip begriffen ist, zunächst in der egoistischen Absicht, die Zweke desselben zu vereiteln, in der That aber nur mit dem Erfolg, daß sie gerade auf diesem Weg am sichersten realisirt werden. Wie daher Jaldabaoth seiner Mutter Sophia mit der Anmaßung gegenübertritt, der unabhängige und selbstständige Schöpfer und Beherrscher der ihm untergebenen Welt zu seyn, so entzweit der Streit über die Herrschaft den Jaldabaoth auch mit den von ihm geschaffenen Engeln (Iren. I. 30, 5.). Es ist dieß schon die Einleitung zu der Schöpfung des Menschen, die im ophitischen System eine sehr wichtige Stelle einnimmt. Als Jaldabaoth in dem Uebermuth, in welchem er sich der Herrschaft über alles, was unter ihm war, rühmte, den Ausspruch that; „Ich bin der Vater und Gott, und über mir ist niemand"! so ließ seine Mutter, die es hörte, den Ruf vernehmen: „Lüge nicht Jaldabaoth, denn es ist über dir, der Vater von allem, der erste Mensch, und der zweite Mensch, der Menschensohn." Dieser befremdende Ruf, und der noch nie vernommene Name (der Name Mensch, welcher, da der Mensch, seiner geistigen Natur und Bestimmung nach, als ein über diesen Geistern stehendes, höheres Wesen dargestellt wird, nur von oben in ihr Bewußtseyn kommen, und die leitende Idee des Werkes werden konnte, das sie nun unternahmen) sezte die Engel in Erstaunen. Sie fragten, woher

es komme? Um sie auf andere Gedanken zu bringen, und für sich zu gewinnen, soll Jaldabaoth gesprochen haben: „Kommt, wir wollen einen Menschen nach unserem Bilde machen." Als die sechs Engel dieß hörten, erweckte die Mutter in ihnen die Idee des Menschen, um sie durch ihn der Kraft aus der Lichtwelt, die in ihnen war, zu berauben. Sie kamen nun zusammen, und bildeten einen Menschen von unermeßlicher Länge und Breite. Aber diese große Körpermasse konnte sich nicht aufrichten, sie kroch nur wie ein Wurm auf der Erde. Als sie ihn so zu ihrem Vater brachten, wußte es die Mutter, die den Jaldabaoth der göttlichen Kraft, die sie ihm mitgetheilt hatte (des Lichtthaus, der *humectatio luminis*, *ἰκμὰς τοῦ φωτός*) wieder berauben wollte, so zu veranstalten, daß dieser Lichtfunke mit der Seele, die er ihm einhauchte, auf ihn überging. Der Mensch hatte nun Verstand und Denkkraft (*νοῦς* und *ἐνθύμησις*), und alsbald stund er aufrecht, und erhob sich mit seinen Gedanken über die acht Himmelskreise, und erkannte und pries den über den Jaldabaoth erhabenen Vater, ohne sich um die Weltschöpfer zu bekümmern. Ir. I. 30, 6. Epiph. Haer. XXXVII. Darüber erzürnt, habe nun Jaldabaoth darauf gedacht, den Menschen seines geistigen Princips durch das Weib zu berauben. Aus der Enthymesis Adams ließ nun Jaldabaoth das Weib hervorgehen, aber die Sophia oder Prunikos entzog ihr heimlich diese höhere Kraft [27]). Ent-

---

27) Es ist hier ein Punct im ophitischen System, bei welchem Mosheim und Neander große Schwierigkeiten und Widersprüche gefunden haben. Ich glaube, sie lassen sich in jedem Falle leichter und befriedigender lösen, als von meinen Vorgängern geschehen ist. Was dabei in Betracht kommt, ist Folgendes: 1. Die Stelle bei Irenäus I. 30, 7.: *Zelantem Jaldabaoth voluisse evacuare hominem per foeminam, et*

Wissen in Unwissenheit übergegangen ist. Die Körperwelt ist demnach nach dieser Ansicht der dem Geist in dem Zustande der Endlichkeit und Negativität undurchsichtig gewordene Begriff. Je mehr dem Geist das Wissen des Absoluten zum Nichtwissen wird, desto mehr theilt sich sein Bewußtseyn in den Gegensaz des Geistigen und Körperlichen, die lebendige Idee nimmt eine materielle Hülle an, und tritt dem Geist als eine dichte feste Masse gegenüber, die er mit seinem Wissen nicht mehr durchdringen kann. In diesem Sinne scheint die Ansicht genommen werden zu müssen, die Irenäus **II. 4, 2.** den Valentinianern beilegt: *si confiteantur continere omnia Patrem omnium, et extra Pleroma esse nihil* (*nam necessitas est omni modo definiri eum, et circumscribi ab aliquo majore* d. h. in dem Falle, wenn man nicht annimmt, ausser dem Pleroma sey nichts), *et id, quod extra, et quod intus, dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem distantiam, in Pleromate autem, vel in his, quae continentur a Patre, facta a Demiurgo aut ab angelis, quaecunque et facta scimus, contineri ab inenarrabili magnitudine, velut in circulo centrum, aut velut in tunica maculam: primo quidem* (erwiedert Irenäus auf jene Ansicht), *qualis Bythus erit sustinens in sinu suo maculam fieri etc.*[21]).

---

21) Ueber den Gegensatz des Wissens und Nichtwissens, sofern er zusammenfällt mit dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, zwischen demjenigen, was innerhalb und außerhalb des Pleroma ist, ist auch zu vergl. Iren. II. 5, 2. *Si secundum agnitionem et ignorantiam intra Pleroma et extra Pleroma dicunt, sicut quidam ex ipsis dicunt, quoniam, qui in agnitione est, intra id est, quod agnoscit, ipsum Salvatorem, quem omnia esse dicunt, in ignorantia fuisse consentire eos necesse est. Dicunt enim eum, cum foras extra Pleroma venisset, formasse*

Von einer selbstständigen, unabhängig von Gott existirenden Materie kann doch gewiß nicht die Rede seyn, wenn ausserhalb des Pleroma schlechthin nichts seyn soll, nur unter dieser Voraussezung ist, was im Pleroma und ausserhalb desselben ist, nicht räumlich geschieden, sondern dieser Unterschied ist nur in Beziehung auf das Wissen und Nichtwissen, d. h. in dem Grade, in welchem das Wissen des Absoluten ein beschränktes, ein negirtes, ein Nichtwissen ist, gewinnt das *extra Pleroma* im Bewußtseyn des Geistes Raum und Realität, während es für den absoluten Geist und sein absolutes Wissen nur ein *intus Pleroma* gibt, welchem gegenüber das *extra Pleroma* nur als Minimum, als ein verschwindender Punct, erscheint. Für das Absolute existirt eigentlich das Endliche nicht, es existirt nur für den endlich gewordenen Geist, oder nur *secundum ignorantiam*, was auch allein mit der Grundidee des Systems zusammenstimmt, nach welcher ja das Leiden der Achamoth, oder die Endlichkeit des Geistes, nur darin seinen Grund hat, daß in dem Geiste eine Negation gesezt ist, die es ihm unmöglich macht, das Absolute mit seinem Bewußtseyn zu umfassen. Endlich scheint mir ein deutlicher Beweis für die Ansicht, daß das valentinianische System keine ewige Materie lehrt, auch darin zu liegen, daß es alles Materielle zulezt völlig aufhören läßt, was mit der Voraussezung des Gegentheils in offenbaren Widerspruch kommen würde, da eine ewige Materie, wie sie keinen Anfang hat, so auch kein Ende nehmen kann.

---

*Matrem ipsorum. Si igitur id, quod est extra, ignorantiam dicunt universorum, exiit autem Salvator ad formationem Matris ipsorum, extra agnitionem universorum factus est, hoc est, in ignorantia. Quomodo igitur illi agnitionem praestare poterat, cum et ipse extra agnitionem esset?* Vergl. c. 17, 9.

Die endliche Vernichtung des Materiellen wird wiederholt sehr bestimmt behauptet. Es wird nicht nur (Ir. **I. 7, 1.**) gesagt, daß das am Ende der Dinge hervorbrechende Weltfeuer die ganze Materie verzehren, und beides, die Materie und das Feuer, zu Nichts werden werde, sondern es wird auch (**I. 6, 1.**) ausdrüklich das Materielle unter den drei Principien als dasjenige bezeichnet, das seiner Natur nach nothwendig untergehen müsse, weil es auch nicht einen Hauch von Unvergänglichkeit in sich aufnehmen könne. Selbst das Psychische wird einst zum Theil wenigstens das Schiksal des Materiellen theilen, da es seiner Doppelnatur nach eine zum Materiellen hinneigende Seite hat, nur sofern in ihm wegen seiner Verwandtschaft mit dem Pneumatischen ein besseres Streben ist, wird es in dem Orte der Mitte, welchen der Demiurg einst einnimmt, seine Ruhestätte finden. Da nichts Psychisches in das Pleroma kommen kann, so wird das Pneumatische, das von der Achamoth ausgesät, in Seelen gerechter Menschen allmälig sich entwikelt und ausgebildet hat, wenn es zur Vollkommenheit herangereift ist, mit den Engeln des Soters bräutlich vermählt werden, die Seelen selbst aber, die es in sich hatten, werden in dem Ort der Mitte bei dem Demiurg ihre ewige Ruhe finden[22]. Daher theilen sich die Seelen

22) Noch ist neben dem Demiurg auch von einem Kosmokrator und bösen Geistern die Rede. Aus der Traurigkeit der Achamoth soll das geistig Böse entstanden seyn (τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας). Daraus habe der Teufel, welchen sie auch Kosmokrator nennen, und die Dämonen und Engel und die ganze Substanz des geistig Bösen den Ursprung genommen. Wie der Demiurg ein Sohn der Mutter ist, so der Kosmokrator ein Geschöpf des Demiurgs. Der Kosmokrator weiß, was über ihm ist, weil er ein Geist der Bosheit ist, der Demiurg weiß es nicht, weil er psychischer Natur ist. Ihre

in gute und böse, je nachdem sie ihrer Natur zufolge für den Samen des Geistigen entweder empfänglich sind oder nicht (Jr. I. 7, 5.). Es besteht demnach zulezt nur noch der Unterschied des Pneumatischen und Psychischen, dieser aber scheint ein stets fortdauernder zu seyn. Das Psychische hat neben dem Pneumatischen noch einen gewissen Schein von Realität, es ist gleichsam der Schatten der Endlichkeit, der die Grenze des Lichtreichs umschwebt, jene *macula in tunica*, von welcher Irenäus in der obigen Stelle spricht. Der Geist hat zwar die in ihm gesezte Negation, die der endlichen Welt Raum gab, überwunden, und die endliche Welt hat für ihn aufgehört, aber das Bewußtseyn des überwundenen Gegensazes würde nicht in ihm seyn, wenn nicht jene Negation, der Gegensaz des Absoluten und Endlichen wenigstens als ein Minimum, als der Unterschied des Pneumatischen und Psychischen, in dem angegebenen Sinne, in seinem Bewußtseyn wäre. Das Hylische, Materielle, kann immer nur auf der untern Stufe des geistigen Seyns zur Realität kommen, und mit der Einheit des Selbstbewußtseyns sich vereinigen: daher konnte der Erlöser, wenn er die geistige Erscheinung des Menschlichen seyn sollte, keinen materiellen Leib annehmen, sondern nur einen psychischen. Da aber das Psychische für sich

Mutter wohnt im überhimmlischen Orte, d. i. in der Mitte, der Demiurg im unterhimmlischen Ort, d. i. in der Hebdomas, der Kosmokrator in unserer Welt. Iren. I. 5, 1. Daß der Kosmokrator mit seinen bösen Geistern eine bloße Abstraction ist, erhellt hauptsächlich daraus, daß er nicht wie der Demiurg nach der Vollendung des zeitlichen Weltlaufs fortdauert. Er theilt also das Schicksal des Materiellen, und ist selbst nichts anders, als eine Personification des Materiellen seiner ethischen Seite nach, sofern es als sittliche Verkehrtheit den Willen beherrscht.

in die sichtbare Welt nicht sichtbar eingreifen kann, so mußte die Stelle des materiellen Leibs jener durch eine besondere Veranstaltung bereitete vertreten, durch welchen erst seine Erscheinung eine sinnlich sichtbare wurde. Dieß ist es, was seine Erscheinnng zu einer ganz einzigen und eigenthümlichen machte. Denn sonst hat jeder Mensch sein geistiges Princip von der Mutter Achamoth, seine Seele vom Demiurg (von welchem daher auch der Erlöser sein Psychisches, den psychischen Christus, erhielt), von der Erde aber den Leib, und von der Materie das Fleisch, und nur dieß macht einen Unterschied, welches der drei Principien das vorherrschende ist, weßwegen die Valentinianer drei Menschenclassen annahmen, eine pneumatische, psychische und hylische, als deren Repräsentanten sie die drei Söhne Adams, Seth, Abel und Kain betrachteten. Vgl. **Exc. ex scr. Theod. c. 54.** Je höher die Lebensstufe ist, auf welcher der Einzelne steht, desto reiner und geistiger ist die Thätigkeit, die ihn zu dem ihm bestimmten Ziele führt. Deßwegen ist es nicht das werkthätige Handeln, was den Pneumatischen in das Pleroma führt, sondern nur der Same, welchen er als Keim empfangen, aber zur Reife gebracht hat, oder es ist nicht die *πρᾶξις*, sondern nur die *γνῶσις*. Dieß sollte, wie die Gnostiker behaupteten, das Unterscheidende zwischen ihnen und den katholischen Christen seyn. Denn, was diese bilde und im Christenthum befestige, sey nur das werkthätige Handeln und der bloße Glaube, die vollkommene Erkenntniß aber haben sie nicht. Sie stehen daher nur auf der Stufe des psychischen Lebens, und haben es sehr nöthig, eine gute Handlungsweise an den Tag zu legen, weil sie anders nicht selig werden können. Sie selbst aber, behaupteten sie von sich, werden nicht durch das Handeln selig, sondern aus keinem andern Grunde als deßwegen, weil sie von Natur pneumatisch seyen (Jr. I. 6. 7.).

## 2. Das System der Ophiten.

An das valentinianische System schließt sich zunächst das
phitische [23]) an, in welchem wir dieselben Hauptbegriffe
it denselben Benennungen und im Allgemeinen denselben
ntwiklungsproceß finden. Das Unterscheidende besteht
uptsächlich darin, daß das ophitische System im Gan-
n einen mehr realistischen Character an sich trägt, sich
m Dualismus mehr zuwendet, und die Sophia ganz
sonders als das in der Entwiklungsgeschichte der Mensch-
it thätige Princip darstellt. Wie sich beide Systeme,
s valentinianische und ophitische zum Judenthum ver-
alten, wird in der Folge noch besonders in Betracht kom-
en.

Die höchsten Principien sind auch im ophitischen Sy-
em der Urvater oder der Bythos, das selige Urlicht, und
ie Ennoia des Urvaters. Diese ist aber nicht sowohl als
ύζυγος mit ihm verbunden, sondern selbst schon aus ihm
manirt, weßwegen sie, wie der Urvater selbst der Urmensch
heißt, der Menschensohn oder der zweite Mensch genannt
wird. Auf diese beiden höchsten Principien folgt als drit-
es Princip der heilige Geist, und als das diesem gegen-
überstehende materielle Princip werden vier Elemente,
das Wasser, die Finsterniß, die Tiefe, das Chaos, ge-
nannt, die unstreitig als die mit dem Geist oder dem
höchsten Gott gleich ewige Materie zu betrachten sind.
Der heilige Geist ist das erste weibliche Princip, und wird
daher auch die Mutter alles Lebendigen genannt. Von
der Schönheit des Geistes entzükt und angezogen, verei-
nigen sich mit ihm die beiden ersten Principien, der erste
und zweite Mensch, die demnach auch wieder ein und das-

---

23) Hauptquellen: Irenäus I, 30. Epiphanius Haer. XXXVII.
Theodoret Haer. fab. I, 14.

selbe männliche Princip bilden, und aus der Vereinigung dieser beiden Principien, des männlichen und weiblichen, geht Christus hervor. Nun läßt das ophitische System hier sogleich jenen Moment eintreten, welcher in dem valentinianischen System durch die Leiden der Sophia bezeichnet ist. Als nemlich der erste und zweite Mensch, oder der Vater und der Sohn, mit dem weiblichen Princip, dem Geist, als der Urmutter, sich vereinigten, konnte diese die Fülle des von ihnen ausströmenden Lichts nicht ganz in sich aufnehmen, so daß ein Theil desselben auf die linke Seite überfloß. So wurde nun zwar Christus mit seiner Mutter sogleich in die ewige Aeonenwelt erhoben, die die wahre und heilige Kirche ist, als die Einheit des Urvaters oder ersten Menschen, und des Sohns oder zweiten Menschen, der Urmutter oder des heiligen Geistes, und ihres Sohnes Christus. Jener übersprudelnde Theil des Lichts[24]) aber (er wird Sophia, Prunikos, die Linke, im Gegensaz gegen Christus, den Rechten, auch mannweiblich, genannt) stürzte in das Wasser des Chaos hinab, das zuvor unbewegt, nun in Bewegung gesezt wurde. Der Lichtstoff, der in ihr war, war die Ursache, daß sie nicht nur im Chaos nicht untersank, sondern auch alles Materielle sich ihr anhängte. Je mehr sie aber dadurch beschwert wurde, desto mehr wurde es ihr unwohl in diesem Zustande, sie suchte dem Wasser zu entfliehen, und sich zu ihrer Mutter zu erheben, wurde aber durch die Masse, die sich um sie gelagert hatte, daran gehindert. Um aber wenigstens das Licht, das noch von oben in ihr war, nicht in die Gewalt der untern Elemente kommen zu lassen, schwang sie sich durch ihre Lichtkraft, soweit als sie vermochte, in die Höhe, und bildete aus dem Körper, von welchem sie

24) Ἡ ἀναβλυσθεῖσα τοῦ φωτὸς ἰκμάς (Lichtthau) Theod. a. a. O.

umgeben war, den Himmel. Durch die weitere Entwiklung ihrer Lichtkraft gelang es ihr, von jener Masse noch freier zu werden, aber wenn sie nun auch nicht mehr in die Tiefe herabsank, konnte sie sich doch nicht nach oben aufschwingen: die Materie, mit welcher sie einmal in Verbindung gekommen war, hielt sie in dem Orte der Mitte zurük. In dem Zustand der Schwäche und Unwissenheit, in welchem sie sich befand[25]), ließ sie den Jaldabaoth aus sich hervorgehen, und von diesem ging sodann, indem der eine der Vater des andern wurde, die Reihe der ihm untergebenen Engel in abstufender Ordnung aus: Jao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Horaios, Astephaios. So bildet der Jaldabaoth der Ophiten mit seinen sechs Engeln, von welchen jeder einem eigenen Kreise oder Himmel vorsteht, eine Hebdomas[26]), wie der Demiurg der Valentinianer, und über der Hebdomas thront als Ogdoas die Mutter Sophia. Der Jaldabaoth der Ophiten hat einen etwas andern Character als der Demiurg der Valentinianer, ob er gleich ganz dieselbe Stelle einnimmt. Die Ophiten lassen auf ihn von dem Lichtprincip seiner Mutter etwas übergehen, und es fehlt ihm das Bewußtseyn dessen, was über ihm ist, nicht in demselben Grade, weßwegen er den von ihm geschaffenen Engeln das, was über ihm war, zu verschließen, und vor ihren Augen verborgen zu halten suchte, damit sie nichts höheres als ihn erkennen. Aber ebendeßwegen erscheint er auch als ein mit

---

25) προβεβλῆσθαι κατὰ ἀδράνειαν καὶ ἄγνοιαν τῆς ἰδίας μητρός Epiph. a. a. O. c. 3.

26) Sie sind die Planetengeister. Ir. c. 7.: *Sanctam hebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt.* Ueber die Gebete, die die Seele, wenn sie durch ihre Reiche hindurchgehen will, an sie richten muß, s. Orig. Contra Cels. VI, 31.

einer gewissen feindseligen Absichtlichkeit reagirendes Wesen, und da nun unter ihm selbst noch ein anderes Wesen ist, das in einer noch entschiedenern Opposition gegen alles über ihm Stehende begriffen ist, so wird durch diese verschiedenen Oppositions-Verhältnisse die klare Auffassung des Systems, auch abgesehen von der Verworrenheit der Berichte, sehr erschwert. Eine der wesentlichsten Ideen des Systems ist die Idee einer Reaction, in welcher das niedere und unvollkommnere gegen das höhere und vollkommenere Princip begriffen ist, zunächst in der egoistischen Absicht, die Zweke desselben zu vereiteln, in der That aber nur mit dem Erfolg, daß sie gerade auf diesem Weg am sichersten realisirt werden. Wie daher Jaldabaoth seiner Mutter Sophia mit der Anmaßung gegenübertritt, der unabhängige und selbstständige Schöpfer und Beherrscher der ihm untergebenen Welt zu seyn, so entzweit der Streit über die Herrschaft den Jaldabaoth auch mit den von ihm geschaffenen Engeln (Iren. I. 30, 5.). Es ist dieß schon die Einleitung zu der Schöpfung des Menschen, die im ophitischen System eine sehr wichtige Stelle einnimmt. Als Jaldabaoth in dem Uebermuth, in welchem er sich der Herrschaft über alles, was unter ihm war, rühmte, den Ausspruch that; „Ich bin der Vater und Gott, und über mir ist niemand"! so ließ seine Mutter, die es hörte, den Ruf vernehmen: „Lüge nicht Jaldabaoth, denn es ist über dir, der Vater von allem, der erste Mensch, und der zweite Mensch, der Menschensohn." Dieser befremdende Ruf, und der noch nie vernommene Name (der Name Mensch, welcher, da der Mensch, seiner geistigen Natur und Bestimmung nach, als ein über diesen Geistern stehendes, höheres Wesen dargestellt wird, nur von oben in ihr Bewußtseyn kommen, und die leitende Idee des Werkes werden konnte, das sie nun unternahmen) sezte die Engel in Erstaunen. Sie fragten, woher

es komme? Um sie auf andere Gedanken zu bringen, und für sich zu gewinnen, soll Jaldabaoth gesprochen haben: „Kommt, wir wollen einen Menschen nach unserem Bilde machen." Als die sechs Engel dieß hörten, erwekte die Mutter in ihnen die Idee des Menschen, um sie durch ihn der Kraft aus der Lichtwelt, die in ihnen war, zu berauben. Sie kamen nun zusammen, und bildeten einen Menschen von unermeßlicher Länge und Breite. Aber diese große Körpermasse konnte sich nicht aufrichten, sie kroch nur wie ein Wurm auf der Erde. Als sie ihn so zu ihrem Vater brachten, wußte es die Mutter, die den Jaldabaoth der göttlichen Kraft, die sie ihm mitgetheilt hatte (des Lichtthaus, der *humectatio luminis*, *ἰκμὰς τοῦ φωτός*) wieder berauben wollte, so zu veranstalten, daß dieser Lichtfunke mit der Seele, die er ihm einhauchte, auf ihn überging. Der Mensch hatte nun Verstand und Denkkraft (*νοῦς* und *ἐνθύμησις*), und alsbald stund er aufrecht, und erhob sich mit seinen Gedanken über die acht Himmelskreise, und erkannte und pries den über den Jaldabaoth erhabenen Vater, ohne sich um die Weltschöpfer zu bekümmern. Ir. I. 30, 6. Epiph. Haer. XXXVII. Darüber erzürnt, habe nun Jaldabaoth darauf gedacht, den Menschen seines geistigen Princips durch das Weib zu berauben. Aus der Enthymesis Adams ließ nun Jaldabaoth das Weib hervorgehen, aber die Sophia oder Prunikos entzog ihr heimlich diese höhere Kraft [27]). Ent-

---

27) Es ist hier ein Punct im ophitischen System, bei welchem Mosheim und Neander große Schwierigkeiten und Widersprüche gefunden haben. Ich glaube, sie lassen sich in jedem Falle leichter und befriedigender lösen, als von meinen Vorgängern geschehen ist. Was dabei in Betracht kommt, ist Folgendes: 1. Die Stelle bei Irenäus I. 30, 7.: *Zelantem Jaldabaoth voluisse evacuare hominem per foeminam, et*

zückt von ihrer Schönheit zeugten zwar Jaldabaoths Engel mit dem Weibe, der Eva, Söhne, die wie sie Engel

---

*de sua enthymesi eduxisse foeminam, quam illa Prunicos suscipiens invisibiliter evacuavit a virtute*, wird auch von Neander so genommen, daß unter der *sua enthymesis* die des Jaldabaoth verstanden wird. Er habe der Eva, wie dem Adam, von dem πνευματικὸν etwas mitgetheilt. Diese Enthymesis kann aber nicht das Lichtprincip seyn, das Jaldabaoth durch die Mittheilung der Sophia erhalten hatte, denn eben dieses hatte er ja bereits dem Adam mitgetheilt, wie Irenäus unmittelbar vorher sagt: *illo insufflante in hominem spiritum vitae, latenter evacuatum eum a virtute dicunt: hominem autem inde habuisse nun et enthymesin.* Adam hatte also die Enthymesis, und nur von Adam konnte sie auf die Eva übergehen. Der Uebersetzer hätte daher die griechischen Worte: ἀπὸ τῆς ἐνθυμήσεως αὐτῦ nicht durch: *de sua enth.* sondern *de ejus enth.* ausdrücken sollen. Anders kann es nach dem Zusammenhang des Systems auch deßwegen nicht gedacht werden, weil der Plan Jaldabaoths nur gewesen seyn kann, durch Erschaffung des Weibs aus dem Mann (ohne Zweifel nach I. Mos. 2. 21.) das Geistige, das in Adam war, auf die Eva übergehen zu lassen, damit es durch die Söhne, die seine Engel mit ihr erzeugten, auch auf diese übergehe, und so dem Menschen wenigstens wieder geraubt würde. 2. Neander behauptet Genet. Entw. S. 262, es sey in der Darstellung des Irenäus sowohl als des Epiphanius darin ein Widerspruch, daß der erste Mensch sich sogleich seines Ursprunges bewußt geworden, und über Jaldabaoth sich erhoben habe, da er doch erst durch die Frucht von dem Baume der Erkenntniß zu diesem Bewußtseyn geführt worden seyn soll. Vermuthlich haben hier Irenäus und Epiphanus das System der Ophiten nicht recht aufgefaßt. Der wahre Widerspruch liegt aber vielmehr nur darin, daß der bloße Genuß der Frucht dem Menschen das Bewußtseyn Gottes gegeben habe, da weder von Irenäus noch von Epiphanius gesagt wird, daß die Sophia dem Menschen damals

waren, aber der Zwek Jaldabaoths, auf diesem Wege das geistige Princip, das von ihm auf Adam übergegangen,

---

schon die entzogene göttliche Kraft zurükgegeben habe; ohne das pneumatische Princip aber kann sich der Mensch des höchsten Gottes nicht bewußt werden.. Gewiß kann dieser Widerspruch nicht anders gelöst werden, als durch die oben im Texte gegebene Entwiklung. 3. Auch die Stelle des Irenäus, die Mosheim (Versuch einer unparth. und gründlichen Kezergeschichte S. 161 f.) so sehr beschäftigt hat, und von ihm sehr willkührlich geändert und gedeutet worden ist, I. 30, 7.: *Prunicum autem videntem, quoniam et per suum plasma victi sunt, valde gratulatam et rursum exclamasse: quoniam cum esset pater incorruptibilis, olim hic semetipsum vocans patrem, mentitus est, et cum homo olim esset, et prima femina, et haec adulterans peccavit*, läßt eine einfachere und natürlichere Erklärung zu. Ohne Zweifel ist hier unter *plasma* blos die Eva zu verstehen. Denn wenn gleich auch Adam ein Gebilde der Engel Jaldabaoths war, so war er doch nicht allein ihr Werk, da die Idee seines Wesens ihnen von oben herab mitgetheilt wurde, die Eva aber war von ihnen allein hervorgebracht. *Olim hic* u. s. w. kann nur auf den obigen Ausruf Jaldabaoths gehen: Ich bin der Vater und Gott u. s. w. Der Sinn der Stelle ist daher: die Prunikos ruft freudig aus: „Nun ist (*quoniam*, wenn es nicht durch Versehen hieher in den Text kam, kann nur das vor Reden pleonastisch stehende ὅτι seyn) der, welcher, während doch der unvergängliche Vater ist, vormals sich selbst Vater nannte, als Lügner erschienen, und da zuvor der Mensch war, und die erste Frau, ist auch diese zur Ehebrecherin und Sünderin geworden." Jaldabaoth ist auf doppelte Weise besiegt worden, in Beziehung auf den ewigen Vater und in Beziehung auf die ersten Menschen. Was den ewigen Vater betrifft, so hat der Mensch dadurch, daß er den Urvater anerkannte, den Jaldabaoth zum Lügner gemacht, was aber die ersten Menschen betrifft, so ist der Anfang der Sünde nicht vom Urmenschen geschehen, welcher nach

wieder in seine Gewalt zu bringen, konnte nicht erreicht werden. Nun erfolgt der Sündenfall. Die Mutter Sophia sann darauf, Eva und Adam durch die Schlange zu verleiten, daß sie Jaldabaoths Gebot übertreten. Eva schenkte der Stimme, die sie für die Stimme des Sohnes Gottes hielt, willig Gehör, und überredete Adam, von dem Baume zu essen, von welchem zu essen, Gott ihnen verboten hatte. Dieser Genuß hatte die Folge, daß sie die höchste über alles erhabene Macht erkannten, und sich von ihren Schöpfern lossagten. Als die Sophia sah, daß die Weltschöpfer durch ihre eigene Geschöpfe besiegt waren, rief sie voll Freude aus: so hat nun jener, der statt des ewigen Vaters sich selbst Vater nannte, gelogen! Jaldabaoth, welcher in seiner Unwissenheit alles dieß nicht bezwekt hatte, verstieß nun Adam und Eva aus dem Paradiese, weil sie sein Gebot übertreten hatten. *Voluisse enim filios ei ex Eva generari*, heißt es bei Irenäus **I. 30, 8.**, *et non adeptum esse, quoniam mater sua in omnibus contrairet ei, et latenter evacuans Adam et Evam ab humectatione luminis, uti neque maledictionem participaret, neque opprobrium is, qui esset a principalitate spiritus. Sic quoque vacuos a divina substantia factos, maledictos esse ab eo, et dejectos*

---

der von oben herab eingegebenen Idee geschaffen wurde, sondern von dem Weibe, welches Jaldabaoth mit seinen Engeln ganz als sein eigenes *plasma* dem Urmenschen als die *prima femina* zur Seite sezte. Man darf nicht übersehen, daß das Weib im System der Ophiten als Princip der Sünde dargestellt wird. So aufgefaßt scheint mir der auch von Neander für offenbar verdorben erklärte Text keiner Aenderung zu bedürfen. In der ausführlichen, aber gerade bei diesem Puncte summarischen Darstellung Matters (Th. I. S. 207.) stellt sich die Schwierigkeit, um welche es sich hier handelt, nicht einmal heraus.

*a coelo in hunc mundum, docent.* Offenbar bestätigen diese Worte die zuvor gegebene Darstellung. Der Zwek, welchen Jaldabaoth hatte, als er von der Eva Söhne erzeugt werden lassen wollte, wurde deßwegen verfehlt, weil die Sophia das von Adam in die Eva übergehende geistige Princip hinwegnahm, und da nun Adam und Eva beide dieses Lichtprincips entblößt waren, so wurde es auch durch den Fluch, der sie in Folge des Sündenfalls traf, nicht berührt. Daß aber, was am meisten auffallen muß, Adam und Eva, wenn doch das geistige Princip von ihnen genommen war, nun nach dem Fall das höchste Wesen erkennen, und sich über den Weltschöpfer erheben konnten, was nach der Lehre der Gnostiker sonst nur den Pneumatischen möglich ist, läßt sich nur aus der Voraussezung erklären, daß die Entziehung der göttlichen Kraft, oder des Lichtprincips, durch die Sophia, keine absolute war. Diese Voraussezung macht aber der Zusammenhang des Systems von selbst nothwendig. Jene Handlung der Sophia ist nur der mythische Ausdruk für dasjenige, was den Uebergang von der abstracten Idee des Menschen zur concreten Wirklichkeit vermittelt. Der Mensch, wie er ursprünglich ins Daseyn tritt, muß sich auch sogleich in seinem höchsten Vorzuge darstellen, mit dem Vermögen, sich des höchsten Gottes bewußt zu seyn, gedacht werden. Aber es ist dieß nur der ideale Mensch, die abstracte Idee des Menschen, die erst negirt werden muß, wenn die abstracte Idee zur concreten Wirklichkeit werden soll. Denn ohne diese Negation und den dadurch vermittelten Uebergang vom Abstracten zum Concreten kann keine Bewegung und Entwiklung stattfinden. Deßwegen läßt das ophitische System den anfangs mit seinem vollen geistigen Bewußtseyn hervorgetretenen Menschen seines geistigen Princips wieder entäussert, und des Bewußtseyns desselben beraubt werden (dadurch, daß die Sophia ihm die geistige

Kraft entzieht). Diese Entäusserung ist selbst schon der Fall des Menschen, welcher ein negirendes Princip, ein Princip der Schwachheit und der Sünde, voraussezt. Entzogen wird daher dem Urmenschen seine ursprüngliche geistige Kraft dadurch, daß das Weib aus ihm hervorgeht. Mit ihrem Daseyn ist die Lichtkraft entschwunden, und sie selbst ist das Geschöpf des Jaldabaoth. Um sie von dieser Seite, als das sinnliche Princip neben dem geistigen, noch bestimmter darzustellen, läßt der ophitische Mythus die Engel Jaldabaoths mit ihr Söhne erzeugen. Als Buhlerin und Ehebrecherin, wie sie so erscheint, ist sie die personificirte Sünde selbst, die die sinnliche Welt repräsentirende Frau. Da aber das entzogene geistige Princip dem Menschen nicht schlechthin genommen, sondern es nur gebunden und in seiner Wirksamkeit gehemmt werden konnte, so mußte es auch wieder zu seiner Aeusserung kommen. Daher beginnt nun erst die Entwiklung desselben, sie kann aber, da es nun zwei Principien sind, ein männliches und weibliches, ein geistiges und sinnliches, ein göttliches und dämonisches, nur durch das Zusammenwirken dieser beiden Principien erfolgen. Jedes Moment der Entwiklung hat daher eine doppelte Seite, eine gute und eine böse. Da das gute oder geistige Princip das noch gebundene ist, so geht der Anstoß zur Entwiklung von dem bösen oder sinnlichen Princip aus, es ist das sollicitirende, und das Weib daher die Verführerin zum Sündenfall. Jede neue Entwiklung macht das geistige Princip freier und thätiger. Daher hat der Sündenfall die Folge, daß sich die Menschen nun mit ihren Gedanken über den Weltschöpfer erheben, und ihres geistigen Wesens sich bewußt werden können. Aber das Erwachen dieses Bewußtseyns ist nur erst der erste schwache Anfang zur Befreiung des im Menschen wirkenden, aber noch immer gebundenen, ihm gleichsam noch vorenthaltenen, geistigen Princips. Die Menschen

bleiben daher auch jezt noch in der Gewalt des Weltschöpfers, werden sich vielmehr jezt erst mit dem erwachenden Bewußtseyn der drükenden Herrschaft bewußt, in welcher er sie gefangen hält, was der ophitische Mythus durch den Fluch darstellt, mit welchem Jaldabaoth den Sündenfall bestraft. Hier ist nun zugleich der schiklichste Ort, die Schlange, von welcher die Ophiten ihren Namen erhalten haben sollen, in Erwägung zu ziehen. Nach Irenäus I. 30, 8. wurde die Schlange, weil sie Adam und Eva zum Ungehorsam gegen das gegebene Verbot verleitet hatte, von Jaldabaoth in die untere Welt verstoßen. Hier brachte sie die Engel, die hier ihren Siz haben, in ihre Gewalt, und erzeugte selbst sechs Söhne, mit welchen sie eine Hebdomas bildete, die ein Nachbild der Hebdomas Jaldabaoths seyn sollte. Es sind dieß die sieben Weltgeister, die steten Widersacher und Feinde der Menschen, weil ihr Vater um der Menschen willen in die Tiefe gestürzt wurde[28]). Wie auf diese Weise dieser Schlangendämon ein dem Reiche Jaldabaoths entsprechendes, aber einer noch niedrigern Region angehörendes Reich beherrscht, so ist er selbst ein Sohn Jaldabaoths. Nach Iren. (I. 3, 5.) hatte er ihn erzeugt, als Jaldabaoths Söhne sich zum erstenmal aus Herrschsucht gegen ihren Vater auflehnten. Ergrimmt und in Verzweiflung hierüber blikte er in die unter ihm liegende Hefe der Materie hinab, in welcher sich ihm seine leidenschaftliche Begierde so objectivirte, daß ihm hieraus dieser Sohn entstund. Es ist der schlangenförmig gewundene Nus[29]), sodann

---

28) Vgl. Orig. c. Cels. VI, 30.

29) *Hunc ipsum esse Nun in figura serpentis contortum.* Die Bezeichnung des Bösen und Verkehrten durch das Krumme und schlangenförmig Gewundene erinnert an die platonische Stelle im Phädrus S. 230., wo Sokrates sagt: σκοπω

auch Geist, Seele, alles Weltliche überhaupt, von ihm stammt alle Vergessenheit und Bosheit, aller Haß und Neid, und der Tod. Solange er noch bei seinem Vater im Himmel und Paradiese war, war er es hauptsächlich, der durch seine schlangenförmig sich krümmende List den Vater noch verkehrter machte. Epiphanius läßt ihn zwar auf dieselbe Weise, aber erst später bei der Schöpfung des Menschen entstehen, als dieser von Jaldabaoth beseelt das Bewußtseyn des Urvaters gewann, und in diesem Bewußtseyn sich über Jaldabaoth erhob. Damals geschah es, daß Jaldabaoth *πόνῳ φερόμενος διὰ τὸ ἐπιγνωσθῆναι τὰ ἀνώτατα αὐτοῦ, ἐπέβλεψε κάτω ἐν πικρίᾳ πρὸς τὴν ὑποστάθμην τῆς ὕλης, καὶ γεγέννηκε δύναμιν, ὀφιόμορφον ἰδέαν ἔχουσαν, ὅν καὶ υἱὸν αὐτοῦ καλοῦσι.* **Haer. XXXVII, 4.** Wie läßt es sich nun aber denken, daß dieser Schlangendämon, wie von denselben Schriftstellern bezeugt wird, von den Ophiten zugleich als ein Lichtgenius, ja als eine Verkörperung von der Sophia und Christus selbst verehrt wurde? *Quidam ipsam Sophiam,* sagt Irenäus a. a. O. 13., *serpentem factam dicunt: quapropter et contrariam exstitisse factori Adae, et agnitionem hominibus immisisse, et propter hoc dictum serpentem omnium sapientiorem.* Es ist zwar nur von

---

*ἐμαυτὸν, εἴτε τι θηρίον ὢν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστιρον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχων.* Auffallend ist, daß dieser Schlangendämon gerade *Νοῦς* genannt wird. Es scheint dieß die Ansicht anzudeuten, das Böse könne, als der gerade Gegensaz des Guten, nur als ein geistiges Princip gedacht werden. Sohn des Weltschöpfers ist dieser Dämon, wie der Kosmokrator der Valentinianer, weil das Böse, als das Negative, das Gute, dessen Gegensaz es ist, immer zu seiner Voraussezung hat.

Einigen die Rede, aber es ist doch immer dieselbe Secte, die Irenäus auf die schon angegebene Weise beschrieben hat, und Epiphanius macht nicht einmal diese Einschränkung, sondern sagt ganz allgemein, daß die Ophiten die Schlange als eine Gottheit verehren. Ihre Schlange gebe sich selbst für Christus aus. Die Ophiten schreiben ihrer Schlange alles Wissen zu (τὴν πᾶσαν γνῶσιν) und sagen von ihr, daß sie den Menschen zuerst Erkenntniß mitgetheilt habe (ἀρχὴ γέγονε γνώσεως). Deßwegen verehren wir, behaupten sie, die Schlange, weil dieser Gott den Menschen der Urheber der Erkenntniß geworden ist. Denn Jaldabaoth wollte den Menschen den Gedanken an die obere Mutter und an den Vater entziehen. Die Schlange überredete sie, führte sie zur Erkenntniß, und theilte ihnen die ganze Erkenntniß der obern Mysterien mit. Wegen der Mittheilung dieser Erkenntniß an die Menschen warf Jaldabaoth die Schlange vom Himmel herab. Deßwegen nennen die Ophiten die Schlange einen vom Himmel stammenden König. Epiphanius beschreibt auch die Verehrung, die sie der Schlange zu erweisen pflegen. Sie ernähren eine wirkliche Schlange in einem Behältniß. Zur Zeit ihrer Mysterien legen sie Brode auf einen Tisch, und laden die Schlange dazu ein. Und wenn nun die Schlange durch die Oeffnung ihres Behältnisses hervorgeht, den Tisch besteigt, und sich um die Brode herumwindet, so gilt ihnen dieß als das vollkommenste Opfer. Sie nennen es Eucharistie. Die Brode, zwischen welchen sich die Schlange umhergewunden hat, brechen und theilen sie unter sich aus, einige küssen sogar die Schlange. Epiph. a. a. O. 2—5. Epiphan. hat in der That (c. 6.) nicht Unrecht, wenn er nach allem diesem die Ophiten des größten Widerspruches beschuldigt: „die Ophiten verwirren sich in ihren eigenen Dogmen, wenn sie bald die Schlange als Gottheit verehren, bald von ihr sagen, daß sie die Eva

durch ihre Täuschung verführt habe, wenn sie sie bald für Christus erklären, bald für den Sohn des Jaldabaoth, welcher an seinen Söhnen das Unrecht begieng, daß er ihnen die Erkenntniß des Höhern verschloß, und gegen die Mutter und den obern Vater dadurch ungebührlich handelte, daß er seine Söhne den obern Vater nicht verehren ließ. Wie kann die Schlange ein himmlischer König seyn, wenn sie sich gegen ihren Vater erhebt, oder die wahre Erkenntniß mitgetheilt haben, wenn sie die Verführerin der Eva ist?" Dieser Widerspruch ist ganz gegründet, und in den bisherigen Darstellungen der ophitischen Lehre zu wenig beachtet worden [30]). Er läßt sich, wie ich

30) Am auffallendsten ist die Verwirrung in der Matter'schen Darstellung (Th. II. S. 202.), in welcher der Ophiomorphos der Ophiten zuerst mit dem persischen Ahriman, dem ägyptischen Phtha (mit welchem er die krummen Beine gemein habe) mit dem Feta-Hil der Sabier (welcher auch der Gott Phtha, El-Phtha, seyn soll), ferner mit dem Phanes-Hephästos und Herakles-Chronos der Griechen verglichen, und sodann von einem Geiste Ophis unterschieden wird, welchen die Sophia als ihren Genius geschikt habe, um die Menschen zum Ungehorsam gegen das Gebot der Eifersucht und des Hochmuths zu verleiten. Von Jaldabaoth in den Abgrund geschleudert, sey dieser Geist Ophis ein zweiter Satan, ein Satan im Kleinen, das Abbild des großen Teufels Ophiomorphos, geworden. Einige Ophiten haben sogar diese beiden Wesen miteinander verwechselt, wie andere Gnostiker manchmal die zwei Sophia, die zwei Horos, die zwei Christos, die zwei Menschen den ersten und den zweiten mit einander verwechselt haben. (Eine solche Verwechslung findet allerdings nach der Matter'schen Darstellung nicht selten statt). Dieser Gedoppeltheit ähnlicher Wesen, wird noch hinzugesezt, sey etwas höchst merkwürdiges. Die Gnostiker scheinen bei dieser Vorstellung die Urideen Platos im Auge gehabt zu haben, oder sie haben dieselben vielmehr aus

glaube, auf eine befriedigende Weise nur durch die Voraussezung lösen, daß sich die Ophiten in verschiedene Parteien getheilt haben. Als solche sind allgemein anerkannt die Sethianer und Kainiten. Aber schon die alten Schriftsteller haben sich durch diese Namen verleiten lassen, das Unterscheidende derselben erst mit dem Puncte beginnen zu lassen, welchen ihre Namen bezeichnen. Nehmen wir nun an, was ganz in der Natur der Sache liegt, daß ihr Gegensaz noch weiter zurükging, und sich auch auf die frühere Urgeschichte erstrekte, so mußte er sich ganz besonders auch auf die Schlange des Sündenfalls beziehen. Gieng man nach der Ansicht, die die Kainiten vom Weltschöpfer hatten, von dem Grundsaze aus, daß im A. T. Gutes und Böses gerade umgekehrt zu nehmen sey, daß diejenigen, die das Wohlgefallen des Weltschöpfers haben, als Schlechte, die von ihm Gehaßten und Verfolgten als Gute anzusehen seyen, so konnte auch die Schlange des vom Weltschöpfer über sie ausgesprochenen Fluches nicht für würdig gehalten werden. Zu dieser Ansicht paßte dann ganz die Behauptung, die Schlange sey Christus oder die Sophia selbst, und sie habe bei der Verleitung der Men-

---

derselben Quelle mit Plato geschöpft, nemlich aus der Lehre von den Feruers. — Wie ist es möglich, auf diesem Wege eine klare Vorstellung von dem innern Zusammenhang eines Systems zu gewinnen? Unterscheidet man nicht die verschiedene Ansichten verschiedener Parteien, so ist man durchaus nicht berechtigt, von dem Ophiomorphos noch einen Geist Ophis zu unterscheiden, da Irenäus und Epiphanius ausdrüklich sagen, daß eben dieser Ophiomorphos die Eva zum Ungehorsam verführt habe. Auch die Bemerkung S. 206. daß kein einziges anderes System den Genius des Bösen in so genaue Berührung mit dem Demiurg bringe, als die Lehre der Ophiten kann nach dem Obigen nicht für richtig gehalten werden.

schen zum Ungehorsam gegen das Gebot des Weltschöpfers nur das Beste der Menschen beabsichtigt, um sie zur wahren Erkenntniß zu führen [31]). Hatte man aber, wie dieß bei den Sethianern vorausgesezt werden muß, vom Weltschöpfer eine bessere Meinung, hielt man ihn mehr nur für ein beschränktes, als für ein böses Wesen, so konnte man auch darin von der gewöhnlichen Ansicht nicht abgehen, daß die Schlange eine Verführerin zum Bösen sey, und daß deßwegen auch diesen Dämon der Fluch des Weltschöpfers nicht mit Unrecht traf, ja mit um so größerem Rechte, da er zugleich als Sohn gegen den Vater sich versündigte. Wir haben demnach in dieser Beziehung alles, was uns als Lehre der Ophiten gegeben wird, nur als Lehre der Sethianer zu nehmen, und es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß der Name Ophiten selbst ursprünglich nur derjenigen Partei angehörte, deren Ansicht von der Schlange mit der gewöhnlichen am meisten contrastirt, also die Schlange, wie dieß bei den Kainiten der Fall war, nicht für einen bösen Dämon, sondern für einen Lichtgenius hielt [32]). Daß aber demungeachtet auch bei dieser Voraussezung die Sethianer der Verführung durch die

---

31) In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung, die schlangenförmige Gestalt der Eingeweide des Menschen stelle die lebenserzeugende Kraft der Sophia dar. *Τὴν πολυέλικτον τῶν ἡμετέρων ἐντέρων θέσιν τοῦ ὄφεως περικεῖσθαι τὸ σῶμα, δεικνῦσαν τὴν ζωόγονον σοφίαν τοῦ ὄφεως.* Theodoret Haer. fab. I. 14. Ir. a. a. O. 15.

32) Deßwegen sind es in der obigen Stelle des Irenäus nur *quidam*, welche *ipsam Sophiam serpentem factam dicunt.* Auf die doppelte Ansicht von der Schlange beziehen sich vielleicht auch die Namen, die ihr die Ophiten gaben Sie hatte nach Ir. c. 9. zwei Namen, Michael und Samael Das leztere ist auch bei den Rabbinen ein bekannter Name des Teufels.

Schlange die Folge zuschrieben, daß die Menschen zum wahren Bewußtseyn ihres Verhältnisses zum Urvater gelangten, kann nicht als Einwendung gegen die vorgetragene Ansicht gelten, da es vielmehr ganz mit der Grundidee des ophitischen Systems zusammenstimmt, daß die untergeordneten mehr oder minder bösen Mächte gegen ihren Willen den Zweken des Lichtreichs dienen müssen. Der schlangenförmige Dämon (*serpentiformis et contortus Nus*) wollte zunächst nur, wie es seine Natur (seine *tortuositas* Jr. I. 30, 5.) mit sich brachte, und nach der Weise dieser in stetem Hader unter sich begriffenen Geister, zum Ungehorsam gegen Jaldabaoths Gebot verleiten, in der Hand der Sophia aber wurde es ein Mittel zur Realisirung höherer Absichten.

Adam und Eva hatten anfangs leichte und helle, gleichsam geistige, Körper, mit welchen sie auch geschaffen wurden. Als sie aber hieher herabkamen, ging eine Veränderung mit ihnen vor, ihre Körper wurden dunkler, dichter und träger, ihre Seele schlaff und unkräftig, da sie vom Weltschöpfer nur einen Hauch des Weltgeistes erhalten hatte. So fährt die Darstellung der ophitischen Lehre bei Irenäus fort (I. 34, 9.), indem wir zwar wohl sehen, wie die Idee eines Falls aus der höhern Welt in die untere auch hier ihre Stelle findet, aber über den Zusammenhang das befriedigende Licht vermissen. Es scheint nicht genug motivirt, warum den Menschen das kaum in ihnen erwachte höhere Bewußtseyn alsbald wieder entschwindet, mit welchem Grunde die Sophia über die Besiegung des Weltschöpfers durch sein eigenes Geschöpf frohloken konnte, wenn doch der Weltschöpfer es in seiner Hand hatte, die kaum erreichte Absicht wieder zu vereiteln. Wir müssen jedoch annehmen, daß dieß nun einmal als die natürliche Folge des Falls aus der höhern Welt in die untere gedacht wurde, daß die Absicht der

Sophia doch auch so wenigstens theilweise gelang, daß auch dem Weltschöpfer die seinige nicht völlig mislingen darf, wenn die Entwiklungsgeschichte der Welt und der Menschheit an dem Faden dieses beständigen Antagonismus fortgeführt werden soll. In jedem Falle greift nun die Sophia-Prunikos sogleich wieder zum Besten der Menschen ein. Sie erbarmte sich ihrer in ihrem hülfsbedürftigen Zustand, gab ihnen den lieblichen Geruch des Lichtthaus zurük, durch welchen sie zum Bewußtseyn ihrer selbst kamen, ihre Naktheit und die Materie des Körpers erkannten, zwar die Bürde des Todes fühlen lernten, aber sich auch durch das Bewußtseyn gehoben sahen, daß diese Körper nur auf eine bestimmte Zeit die sie umgebende Hülle seyn werden. Die Sophia machte sie mit ihren Nahrungsmitteln bekannt, gesättigt davon begatteten sie sich und erzeugten den Kain, welchen der Schlangendämon mit den Seinigen sogleich sich zueignete. Er erfüllte ihn mit weltlicher Vergessenheit, stürzte ihn in Thorheit und Vermessenheit, so daß er seinen Bruder Abel tödtete, und Neid und Tod in die Welt brachte. Nach diesem wurde durch die vorsorgende Leitung der Sophia Seth erzeugt, und nach diesem Norea (Noah). Die auf sie folgende Menschenmenge stürzte die untere Hebdomas in alle Art von Bosheit, Apostasie, Idololatrie und Irreligiosität, während die Mutter auf unsichtbare Weise immer Widerstand leistete, und das ihr Eigene rettete, den Lichtthau. Jaldabaoth, erzürnt über die Menschen, daß sie ihn als Vater und Gott weder anerkannten noch ehrten, ließ zum Verderben aller die Fluth einbrechen. Auch hier trat die Sophia dazwischen, um die zu retten, die mit Noah in der Arche waren, wegen des von ihr stammenden Lichtthaus, wodurch die Welt wieder mit Menschen bevölkert wurde. Von diesen wählte Jaldabaoth sich den Abraham aus, und schloß einen Bund mit ihm, indem er ihm versprach ein

Land zum Erbtheil zu geben, wenn seine Nachkommen ihm beständig dienen würden. In der Folge führte Moses die Nachkommen Abrahams aus Aegypten, und gab ihnen Geseze. Von Jaldabaoths sieben Engeln, die die heilige Hebdomas der sieben Planeten bilden, wählte sich jeder aus den Juden seinen Herold, der ihn verherrlichen und als Gott verkündigen sollte, damit auch die übrigen, die es hören, den von den Propheten verkündigten Göttern dieselbe Ehre erweisen. Sie vertheilten die Propheten so: dem Jaldabaoth gehören an Moses, Josua, Amos, Habakuk, dem Jao Samuel, Nathan, Jonas und Micha, dem Sabaoth Elias, Joel und Zacharias, dem Adonai Esaias, Ezechiel, Jeremias und Daniel, dem Eloei Tobias und Haggai, dem Horai Micha (?) und Nahum, dem Astaphai Esras und Sophonias. Von diesen verherrlichte jeder seinen Vater und Gott. Aber auch die Sophia sprach durch sie vieles über den ersten Menschen, den ewigen Aeon, und den obern Christus, sie erinnerte die Menschen an das ewige Licht und den ersten Menschen, und belehrte sie über die Herabkunft Christi. Die Fürsten erschraken und erstaunten über das Neue, das von den Propheten verkündigt wurde, die Sophia aber leitete durch den Jaldabaoth, ohne daß er es wußte, die Erscheinung zweier Menschen ein, des Johannes und Jesus.

Die Erscheinung des Erlösers wird im ophitischen System motivirt durch einen Zustand der Traurigkeit, in welchem die untere Sophia weder im Himmel noch auf der Erde Ruhe fand, und ihre Mutter um Hülfe anrief. Diese, die obere Sophia, erbarmte sich der reuigen Tochter, und verlangte vom ersten Menschen, daß ihr Christus zu Hülfe gesandt werde. Dieser stieg zu seiner Schwester und zu ihrem Lichtthau herab, und bewirkte, daß durch Johannes seine Ankunft verkündigt, und Jesus für ihn ins Daseyn gerufen und vorbereitet wurde. Als er durch die sieben

Himmel herabstieg, nahm er die Gestalt ihrer Vorsteher an, und zog ihre gesammte Lichtkraft an sich. Vereinigt aber war er mit seiner Schwester Sophia, und beide waren entzükt über einander, wie Braut und Bräutigam. So wurde Jesus durch göttliche Kraft [33]) von einer Jungfrau geboren, als ein durch Weisheit, Reinheit, Gerechtigkeit, vor allen andern ausgezeichneter Mensch. Vereinigt mit der Sophia stieg Christus auf ihn herab, und so wurde nun Jesus Christus. Viele von seinen Schülern erkannten die Herabkunft Christi auf Jesus nicht. Als aber Christus auf Jesus herabgestiegen war[34]), fing er an, Wunder zu thun, verkündigte den unbekannten Vater, und bekannte sich offen als Menschensohn. Darüber erzürnt veranstaltete sein Vater Jaldabaoth mit seinen Engeln seinen Tod. Als er zu demselben geführt wurde, verließ ihn Christus mit der Sophia, und beide erhoben sich zum ewigen Aeon. Jesus aber wurde gekreuzigt, doch sandte ihm Christus einen Geist von oben, der seinen Leib wiedererwekte, doch nur den psychischen und geistigen, denn das Weltliche ließ er in der Welt,

---

33) Und zwar durch Jaldabaoth, welcher daher der Vater Jesu genannt wird. Jr. a. a. O. c. 13. 14. Die Ophiten ließen Jesus als Menschen von der Jungfrau Maria geboren werden. Jr. c. 11. 12.

34) Es ist nicht ganz klar, in welchen Moment die Ophiten die Vereinigung des himmlischen Christus mit dem Menschen Jesus sezten. Aus den Worten des Irenäus c. 14.: *Confirmare volunt descensionem et ascensionem ex eo, quod neque ante baptismum, neque post resurrectionem a mortuis aliquid magni fecisse Jesum dicunt discipuli, ignorantes adunitum esse Jesum Christo, et incorruptibilem Aeonem* (Christus) *hebdomadali* (wahrscheinlich die Sophia als Vorsteherin der Hebdomas) — scheint geschlossen werden zu müssen, daß sie diese Vereinigung schon vor der Taufe stattfinden ließen.

weßwegen ihn seine Jünger nicht erkannten, da sie unein= gedenk, daß Fleisch und Blut nicht in das Reich Gottes kommen, der Meinung waren, er sey in seinem weltlichen oder irdischen Körper (*mundiale corpus*) auferstanden. Daher kommt es, daß sie ihn nach seiner Auferstehung ebensowenig etwas Großes verrichten lassen, als vor der Taufe. Jesus lebte nach seiner Auferstehung noch acht= zehn Monate. Durch die Einwirkung der Sophia erhielt er eine klare Erkenntniß der Wahrheit, die er nur wenigen seiner Schüler, denen, die er so großer Mysterien fähig er= achtete, mittheilte. Dann wurde er aufgenommen in Himmel, während Christus [35]) zur Rechten seines Vaters Jaldabaoth sizt, damit er die Seelen derer, die sie, Jesus und Christus, erkannt haben, nach der Ablegung der weltlichen Hülle des Fleisches, zu sich aufnehmen und sich selbst bereichern, ohne daß es sein Vater weiß, oder auch nur ihn sieht.

35) In der Stelle bei Irenäus I. 30, 14.: *receptus est in coelum (Jesus), Christo sedente ad dextram patris Jaldabaoth*, werden die Worte *Christo sedente* von Mosheim Unparth. Kezergesch. S. 190. und Neander Genet. Entw. S. 267. für offenbar fehlerhaft gehalten, weil nur Jesus als Sohn Jaldabaoths, nicht aber Christus, zur Rechten Jaldabaoths sich gesezt haben könne. Ich kann auch hier nicht beistimmen. Die Worte sagen nicht, was man sie sagen läßt, sondern vielmehr, daß Christus rechts von Jaldabaoth, dem Vater Jesu, seinen Siz gehabt habe, d. h. im Pleroma, weil man das Pleroma und das ausserhalb desselben Befindliche wie Rechtes und Linkes unterschied, weßwegen Christus selbst bei Iren. c. 2. *dexter et in superiora allevatitius, arreptus statim cum matre in incorruptibilem aeonem* genannt wird. Es soll in den angeführten Worten c. 14. von beiden, von Jesus und Christus, die Rede seyn, wie auch nachher beide genannt werden. Jesus ist nemlich das Organ, durch welches Christus wirkt.

auch Geist, Seele, alles Weltliche überhaupt, von ihm stammt alle Vergessenheit und Bosheit, aller Haß und Neid, und der Tod. Solange er noch bei seinem Vater im Himmel und Paradiese war, war er es hauptsächlich, der durch seine schlangenförmig sich krümmende List den Vater noch verkehrter machte. Epiphanius läßt ihn zwar auf dieselbe Weise, aber erst später bei der Schöpfung des Menschen entstehen, als dieser von Jaldabaoth beseelt das Bewußtseyn des Urvaters gewann, und in diesem Bewußtseyn sich über Jaldabaoth erhob. Damals geschah es, daß Jaldabaoth *πόνῳ φερόμενος διὰ τὸ ἐπιγνωσθῆναι τὰ ἀνώτατα αὐτοῦ, ἐπέβλεψε κάτω ἐν πικρίᾳ πρὸς τὴν ὑποστάθμην τῆς ὕλης, καὶ γεγέννηκε δύναμιν, ὀφιόμορφον ἰδέαν ἔχουσαν, ὃν καὶ υἱὸν αὐτοῦ καλοῦσι.* **Haer. XXXVII, 4.** Wie läßt es sich nun aber denken, daß dieser Schlangendämon, wie von denselben Schriftstellern bezeugt wird, von den Ophiten zugleich als ein Lichtgenius, ja als eine Verkörperung von der Sophia und Christus selbst verehrt wurde? *Quidam ipsam Sophiam,* sagt Irenäus a. a. O. 15., *serpentem factam dicunt: quapropter et contrariam exstitisse factori Adae, et agnitionem hominibus immisisse, et propter hoc dictum serpentem omnium sapientiorem.* Es ist zwar nur von

---

*ἐμαυτὸν, εἴτε τι θηρίον ὢν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστιρον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχων.* Auffallend ist, daß dieser Schlangendämon gerade *Νοῦς* genannt wird. Es scheint dieß die Ansicht anzudeuten, das Böse könne, als der gerade Gegensaz des Guten, nur als ein geistiges Princip gedacht werden. Sohn des Weltschöpfers ist dieser Dämon, wie der Kosmokrator der Valentinianer, weil das Böse, als das Negative, das Gute, dessen Gegensaz es ist, immer zu seiner Voraussezung hat.

Einigen die Rede, aber es ist doch immer dieselbe Secte, die Irenäus auf die schon angegebene Weise beschrieben hat, und Epiphanius macht nicht einmal diese Einschränkung, sondern sagt ganz allgemein, daß die Ophiten die Schlange als eine Gottheit verehren. Ihre Schlange gebe sich selbst für Christus aus. Die Ophiten schreiben ihrer Schlange alles Wissen zu (τὴν πᾶσαν γνῶσιν) und sagen von ihr, daß sie den Menschen zuerst Erkenntniß mitgetheilt habe (ἀρχὴ γέγονε γνώσεως). Deßwegen verehren wir, behaupten sie, die Schlange, weil dieser Gott den Menschen der Urheber der Erkenntniß geworden ist. Denn Jaldabaoth wollte den Menschen den Gedanken an die obere Mutter und an den Vater entziehen. Die Schlange überredete sie, führte sie zur Erkenntniß, und theilte ihnen die ganze Erkenntniß der obern Mysterien mit. Wegen der Mittheilung dieser Erkenntniß an die Menschen warf Jaldabaoth die Schlange vom Himmel herab. Deßwegen nennen die Ophiten die Schlange einen vom Himmel stammenden König. Epiphanius beschreibt auch die Verehrung, die sie der Schlange zu erweisen pflegen. Sie ernähren eine wirkliche Schlange in einem Behältniß. Zur Zeit ihrer Mysterien legen sie Brode auf einen Tisch, und laden die Schlange dazu ein. Und wenn nun die Schlange durch die Oeffnung ihres Behältnisses hervorgeht, den Tisch besteigt, und sich um die Brode herumwindet, so gilt ihnen dieß als das vollkommenste Opfer. Sie nennen es Eucharistie. Die Brode, zwischen welchen sich die Schlange umhergewunden hat, brechen und theilen sie unter sich aus, einige küssen sogar die Schlange. Epiph. a. a. O. 2—5. Epiphan. hat in der That (c. 6.) nicht Unrecht, wenn er nach allem diesem die Ophiten des größten Widerspruches beschuldigt: „die Ophiten verwirren sich in ihren eigenen Dogmen, wenn sie bald die Schlange als Gottheit verehren, bald von ihr sagen, daß sie die Eva

sondern seine Wurzel ausgerissen, und die zerstreuten Glieder gesammelt. Ich weiß, wer du bist, denn ich stamme von oben her.“ Alle diese Ideen und Lehren sind dem Manichäismus sehr nahe verwandt [36]), wenn auch gleich das äußere

---

36) Auch den Doketismus theilt die Secte der Gnostiker mit den Manichäern. Epiph. Haer. XXVI. 10.: *Χριστὸν τὸν κατελθόντα καὶ δείξαντα τοῖς ἀνθρώποις ταύτην τὴν γνῶσιν, ὃν καὶ Ἰησοῦν φασι — μὴ εἶναι αὐτὸν ἀπὸ Μαρίας γεγεννημένον, ἀλλὰ διὰ Μαρίας δεδειγμένον· σάρκα δὲ αὐτὸν μὴ εἰληφέναι, ἀλλ᾽ ἢ μόνον δόκησιν εἶναι.* Man vgl. über dieses Verhältniß auch meine Darstellung des manich. Rel. systems S. 132 — 138. Es läßt sich, bei Epiphanius besonders, wohl voraussezen, daß manches für gnostisch ausgegeben ist, was eigentlich manichäisch ist. Auf der andern Seite aber ist auch sehr wahrscheinlich, daß der Manichäismus, wie er von Anfang an gerne an verwandte Formen sich anschloß, bei seiner Verbreitung in die westlichen Länder, durch Aneignung der gnostischen Ideen und Lehren, die er hier vorfand, sich selbst erst zu der bestimmtern Gestalt, in welcher wir ihn kennen, ausbildete. — Sehr alt ist unstreitig die Grundlage des ophitischen Systems, wie auch schon daraus geschlossen werden darf, daß dasselbe nicht ebenso wie die übrigen gnostischen Systeme auf einen einzelnen Urheber und Sectenstifter zurükgeführt wird. Denn jener Euphrates, welchen die Secte der Ophiten als ihren Stifter verehrt haben soll (nach Orig. c. Cels. VI, 28. *Ὀφιανοὶ Εὐφράτην τίνα εἰσηγητὴν τῶν ἀνοσίων αὐχοῦντες λόγων*), ist eine so obscure Person, daß er mit den bekannten gnostischen Sectenstiftern nicht zusammengestellt werden kann. Alles dasjenige, was die gemeinsame Lehre der Ophiten und der mit ihnen in Eine Classe gehörenden Secten ausmacht, haben wir ohne Zweifel als die erste bestimmtere Form der jüdischen und jüdisch-christlichen Gnosis anzusehen. Bemerkenswerth ist daher auch besonders, wie hier alles die Farbe des jüdischen Ursprungs an sich trägt. Der enge Zusammenhang der ophitischen Sophia mit der Sophia der Apokryphen

glaube, auf eine befriedigende Weise nur durch die Voraussezung lösen, daß sich die Ophiten in verschiedene Parteien getheilt haben. Als solche sind allgemein anerkannt die Sethianer und Kainiten. Aber schon die alten Schriftsteller haben sich durch diese Namen verleiten lassen, das Unterscheidende derselben erst mit dem Puncte beginnen zu lassen, welchen ihre Namen bezeichnen. Nehmen wir nun an, was ganz in der Natur der Sache liegt, daß ihr Gegensaz noch weiter zurükging, und sich auch auf die frühere Urgeschichte erstrekte, so mußte er sich ganz besonders auch auf die Schlange des Sündenfalls beziehen. Gieng man nach der Ansicht, die die Kainiten vom Weltschöpfer hatten, von dem Grundsaze aus, daß im A. T. Gutes und Böses gerade umgekehrt zu nehmen sey, daß diejenigen, die das Wohlgefallen des Weltschöpfers haben, als Schlechte, die von ihm Gehaßten und Verfolgten als Gute anzusehen seyen, so konnte auch die Schlange des vom Weltschöpfer über sie ausgesprochenen Fluches nicht für würdig gehalten werden. Zu dieser Ansicht paßte dann ganz die Behauptung, die Schlange sey Christus oder die Sophia selbst, und sie habe bei der Verleitung der Men-

derselben Quelle mit Plato geschöpft, nemlich aus der Lehre von den Feruers. — Wie ist es möglich, auf diesem Wege eine klare Vorstellung von dem innern Zusammenhang eines Systems zu gewinnen? Unterscheidet man nicht die verschiedene Ansichten verschiedener Parteien, so ist man durchaus nicht berechtigt, von dem Ophiomorphos noch einen Geist Ophis zu unterscheiden, da Irenäus und Epiphanius ausdrüklich sagen, daß eben dieser Ophiomorphos die Eva zum Ungehorsam verführt habe. Auch die Bemerkung S. 206. daß kein einziges anderes System den Genius des Bösen in so genaue Berührung mit dem Demiurg bringe, als die Lehre der Ophiten kann nach dem Obigen nicht für richtig gehalten werden.

schen zum Ungehorsam gegen das Gebot des Weltschöpfers nur das Beste der Menschen beabsichtigt, um sie zur wahren Erkenntniß zu führen[31]). Hatte man aber, wie dieß bei den Sethianern vorausgesezt werden muß, vom Weltschöpfer eine bessere Meinung, hielt man ihn mehr nur für ein beschränktes, als für ein böses Wesen, so konnte man auch darin von der gewöhnlichen Ansicht nicht abgehen, daß die Schlange eine Verführerin zum Bösen sey, und daß deßwegen auch diesen Dämon der Fluch des Weltschöpfers nicht mit Unrecht traf, ja mit um so größerem Rechte, da er zugleich als Sohn gegen den Vater sich versündigte. Wir haben demnach in dieser Beziehung alles, was uns als Lehre der Ophiten gegeben wird, nur als Lehre der Sethianer zu nehmen, und es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß der Name Ophiten selbst ursprünglich nur derjenigen Partei angehörte, deren Ansicht von der Schlange mit der gewöhnlichen am meisten contrastirt, also die Schlange, wie dieß bei den Kainiten der Fall war, nicht für einen bösen Dämon, sondern für einen Lichtgenius hielt[32]). Daß aber demungeachtet auch bei dieser Voraussezung die Sethianer der Verführung durch die

---

31) In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung, die schlangenförmige Gestalt der Eingeweide des Menschen stelle die lebenserzeugende Kraft der Sophia dar. *Τὴν πολυέλικτον τῶν ἡμετέρων ἐντέρων θέσιν τοῦ ὄφεως περικεῖσθαι τὸ σῶμα, δείκνυσαν τὴν ζωόγονον σοφίαν τοῦ ὄφεως.* Theodoret Haer. fab. I. 14. Ir. a. a. O. 15.

32) Deßwegen sind es in der obigen Stelle des Irenäus nur *quidam*, welche *ipsam Sophiam serpentem factam dicunt.* Auf die doppelte Ansicht von der Schlange beziehen sich vielleicht auch die Namen, die ihr die Ophiten gaben Sie hatte nach Ir. c. 9. zwei Namen, Michael und Samael Das leztere ist auch bei den Rabbinen ein bekannter Name des Teufels.

Schlange die Folge zuschrieben, daß die Menschen zum wahren Bewußtseyn ihres Verhältnisses zum Urvater gelangten, kann nicht als Einwendung gegen die vorgetragene Ansicht gelten, da es vielmehr ganz mit der Grundidee des ophitischen Systems zusammenstimmt, daß die untergeordneten mehr oder minder bösen Mächte gegen ihren Willen den Zweken des Lichtreichs dienen müssen. Der schlangenförmige Dämon (*serpentiformis et contortus Nus*) wollte zunächst nur, wie es seine Natur (seine *tortuositas* Ir. I. 30, 5.) mit sich brachte, und nach der Weise dieser in stetem Hader unter sich begriffenen Geister, zum Ungehorsam gegen Jaldabaoths Gebot verleiten, in der Hand der Sophia aber wurde es ein Mittel zur Realisirung höherer Absichten.

Adam und Eva hatten anfangs leichte und helle, gleichsam geistige, Körper, mit welchen sie auch geschaffen wurden. Als sie aber hieher herabkamen, ging eine Veränderung mit ihnen vor, ihre Körper wurden dunkler, dichter und träger, ihre Seele schlaff und unkräftig, da sie vom Weltschöpfer nur einen Hauch des Weltgeistes erhalten hatte. So fährt die Darstellung der ophitischen Lehre bei Irenäus fort (I. 34, 9.), indem wir zwar wohl sehen, wie die Idee eines Falls aus der höhern Welt in die untere auch hier ihre Stelle findet, aber über den Zusammenhang das befriedigende Licht vermissen. Es scheint nicht genug motivirt, warum den Menschen das kaum in ihnen erwachte höhere Bewußtseyn alsbald wieder entschwindet, mit welchem Grunde die Sophia über die Besiegung des Weltschöpfers durch sein eigenes Geschöpf frohloken konnte, wenn doch der Weltschöpfer es in seiner Hand hatte, die kaum erreichte Absicht wieder zu vereiteln. Wir müssen jedoch annehmen, daß dieß nun einmal als die natürliche Folge des Falls aus der höhern Welt in die untere gedacht wurde, daß die Absicht der

wir zugleich auch auf das leztere noch Rüksicht zu nehmen haben, um die beiden gegebene Stellung noch bestimmter zu rechtfertigen. Seiner äussern Form nach scheint das ophitische System sich auf der einen Seite näher an das Judenthum anzuschließen, auf der andern aber auch wieder in ein um so schrofferes Verhältniß zu demselben zu sezen, während in dem valentinianischen vor dem vorherrschenden platonischen Character das jüdische Element überhaupt mehr zurüktritt, im Ganzen aber wird sich ergeben, daß sich beide auf dieselbe Weise zum Heidenthum und Judenthum verhalten. Gehen wir von demjenigen aus, was man gewöhnlich zum antijüdischen Character der ophitischen Lehre zu rechnen pflegt, so sezen allerdings alle jene Eigenschaften, die die Ophiten dem Jaldabaoth und seinen Geistern beilegen, einen sehr geringen Begriff von dem religiösen Werthe des Judenthums voraus. Alle Verfasser der alttestamentlichen Schriften haben unter dem Einflusse dieser niedern Geister geschrieben, und nur in einzelnen Aussprüchen hat die Sophia durch sie die höhere Weisheit kund gethan. Wir dürfen jedoch hier nicht blos bei den Sethiten stehen bleiben, auch die ihnen gegenüberstehenden Kainiten gingen von denselben Principien aus, und unterscheiden sich nur dadurch von ihnen, daß sie eine noch weiter gehende Anwendung von ihnen machten. Hatte man einmal den Gott des A. T. auf die Stufe eines Jaldabaoth herabgesezt, und die Ansprüche des Judenthums auf Wahrheit und Göttlichkeit sosehr beschränkt und gelaügnet, so war kein großer Schritt mehr nöthig, um auf die Ansicht zu kommen, das im A. T. vom Judengott herrührende sey so wenig das Wahre, daß die Wahrheit vielmehr in das gerade Gegentheil gesezt werden müsse. Von dieser Ansicht aus machten es sich die Kainiten zum Grundsaz, wie Epiph. **Haer. XXXVIII. 2.** sagt, die Bösen (die im A. T. als Böse prädicirten) zu ehren, und die Guten

zu verwerfen[37]. Nach der dualistischen Ansicht, die besonders bei diesen ophitischen Secten vorherrschte, nahmen sie, wie überhaupt, so vor allem in der Urgeschichte, einen beständigen Antagonismus zweier feindlichen Kräfte, einer guten und bösen, einer stärkern und schwächern an: Kain stammte von der stärkern, Abel von der schwächern Kraft ab. Diese beiden Kräfte erzeugten beide mit der Eva. Ja auch Adam und Eva selbst stammten von denselben Kräften oder Engeln ab: so stritten nun auch die von ihnen erzeugten Söhne mit einander, und der Sohn der stärkern Kraft tödtete den der schwächern. Deßwegen müsse jedes an die stärkere Kraft sich halten und von der schwächern sich entfernen, d. h. von derjenigen, die den Himmel, das Fleisch und die Welt geschaffen habe, und sich durch den Kreuzestod Christi zum Höchsten erheben. Denn deßwegen sey er von oben gekommen, damit durch ihn die stärkere Kraft zur Vollendung komme, und durch Hingebung des Leibes das Uebergewicht erhalte. Das habe Judas unter den Aposteln am besten eingesehen. Da die Weltfürsten (ἄρχοντες) wohl wußten, daß sie durch den Kreuzestod Christi ihrer Kraft immer mehr entblößt werden, so habe er geeilt, Christus sobald als möglich den Juden zu überliefern, um dadurch der Urheber unsers Heils zu werden. Iren. **I. 31, 1.**: *Haec Judam proditorem diligenter co-*

---

37) Nach Epiphanius a. a. O. c. 1. nannten sie den Weltschöpfer, als den *ποιητὴς τοῦ παντὸς τοῦ κύτους, οὐρανοῦ τε καὶ γῆς*, die *ὑστέρα*. Neander Gen. Entw. S. 249. nimmt *ὑστέρα* gleichbedeutend mit *ὑστέρημα*, allein *ὑστέρα* heißt *uterus*, wozu auch die den Weltschöpfer näher bezeichnenden Worte ganz passen, da auch *κύτος*, Höhlung, soviel ist als *ὑστέρα*. So nannten sie die Welt des Demiurg, um sie als die Welt der Zeugung und Geburt, als die Welt des Geburtswechsels, zu bezeichnen.

*gnovisse dicunt, et solum prae ceteris cognoscentem veritatem perfecisse proditionis mysterium, per quem et terrena et coelestia omnia dissoluta dicunt.* So bildeten demnach gerade diejenigen, die in der gewöhnlichen Ansicht für die verwerflichsten gelten, ein Kain und Judas, die Reihe derer, die der Wahrheit und dem höhern Princip als Organe dienten. So schroff aber darin der Gegensaz erscheint, in welchen das, was solche Gnostiker als die wahre und von Christus geoffenbarte Religion betrachteten, zum gewöhnlichen Judenthum zu stehen kam, so nahmen sie doch keineswegs einen absoluten Gegensaz zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen an. Auch die vorchristliche Periode enthielt nach dieser Ansicht schon die Elemente der Wahrheit und eine Offenbarung des Göttlichen, nur sollte alles, was sich darauf bezog, nicht da gesucht werden, wo man es gewöhnlich fand, in der eigentlichen Sphäre des Judenthums. Das Characteristische für diese Classe von Gnostikern bleibt daher immer dasjenige, was sie über die Wirksamkeit der Sophia schon in der vorchristlichen Periode lehrten. Sie war es, von welcher alles Wahre und Göttliche von Anfang an ausging, und in der Welt lebendig und wirksam erhalten wurde. Es ist dieselbe Sophia, welche nach den Kainiten den Kain, Esau, die Sodomiten, den Korah und seine Anhänger, nach den Sethiten aber den Seth, und die zu seinem Geschlecht gehörenden, zu ihren erwählten Organen machte, um den göttlichen Lichtfunken in dem Menschengeschlecht fortzupflanzen. Was den Kainiten Kain war, war den Sethiten Seth, der Stammvater des pneumatischen Geschlechts. In ihn legte, nachdem in dem Streite der Engel, die die Welt geschaffen, und den Kain und Abel hervorgebracht hatten, der schwache Abel gefallen war, die obere Macht, die Mutter oder Sophia, alles Pneumatische nieder, um durch ihn, den Reinen und Starken, und sein reines, von der

Welt ausgesondertes, Geschlecht die Macht jener Engel zu zerstören [38]). Immer aber mußte es aufs neue gegen die feindlichen Mächte, die das göttliche Geschlecht mit dem ungöttlichen zu vermischen suchten, sichergestellt werden. Um das heilige und gerechte Geschlecht des Seth in der Welt rein zu erhalten, damit aus ihm das obere Geschlecht und der Lichtfunke der Gerechtigkeit sich entwikle (εἰς σύστασιν τοῦ ἄνωθεν γένους τε καὶ σπινθῆρος τῆς δικαιοσύνης), beschloß die Sophia die ganze verdorbene Welt durch die Sündfluth zu vertilgen, aber gleichwohl wußten die Engel den Cham aus ihrem Geschlecht in die Arche hineinzubringen. Darum begann auch nach der Fluth wieder die alte Verwirrung, Lasterhaftigkeit und Irreligiosität, doch wurde durch die Vorsorge der Sophia ihr heiliges Geschlecht stets erhalten, bis endlich Jesus Christus aus demselben hervorging, oder vielmehr Seth selbst auf ausserordentliche Weise in Christus in der Welt wieder erschien (Epiph. Haer. XXXIX. 1. f.). Es zieht sich dem-

38) Dasselbe als Lehre der Secte der Ἀρχοντικοὶ bei Epiph. Haer. XL. 5.: der Teufel habe mit der Eva den Kain und Abel erzeugt. Die Ursache ihres Streits und die Ermordung Abels sey ihre Schwester gewesen, zu welcher beide in gleicher Liebe entbrannten. Als seinen eigenen ächten Sohn zeugte Adam mit der Eva den Seth, die ἄνω δύναμις (Sophia) aber sey mit den ihr dienenden Engeln des guten Gottes herabgekommen und habe den Seth entrükt, welchen sie auch den Fremden (ἀλλογενής) nennen. Nachdem er lange Zeit in der obern Welt, um nicht getödtet zu werden, verweilt hatte, sey er in diese Welt wieder herabgekommen, und habe den Weltschöpfer nicht verehrt, sondern nur jene unnennbare Macht und den obern guten Gott anerkannt. Von diesem Seth wollen sie Bücher haben, sowohl von ihm selbst als von seinen sieben Söhnen, denn so viele habe er gezeugt, welche sie ἀλλογενεῖς heißen.

nach, durch die nie aufhörende Thätigkeit der Sophia, eine fortgehende Reihe göttlicher Offenbarungen durch die ganze vorchristliche Periode hindurch, so daß im Christenthum nur zur Vollendung kommen konnte, was zuvor schon im Keime wenigstens vorhanden war, und sich entwikelt hatte. Es ist dieß vollkommen dieselbe Ansicht von dem Verhältniß des Christlichen und Vorchristlichen, die dem valentinianischen System zu Grunde liegt, und je milder dasselbe über den Demiurg urtheilte, desto mehr mußte es sich auf die Seite derjenigen Partei der Ophiten stellen, die auch in den Schriften des A. T. selbst Ueberlieferungen göttlicher Wahrheit anerkannten. Die Valentinianer schrieben dem Demiurg (nach Iren. I. 7, 3.) sogar einen gewissen geheimen Zug zu den pneumatischen von der Achamoth stammenden Seelen zu, er liebt sie vor allen andern, ohne daß er die Ursache weiß; er meint, sie haben von ihm diese ihre Natur. Daher bestimmt er sie zu Propheten, Priestern und Königen. Und vieles, behaupten sie, sey durch die Einwirkung jenes Lichtprincips von den Propheten ausgesprochen worden, da sie Seelen von höherer Natur hatten, vieles habe auch die Mutter über die höheren Dinge verkündigt, sogar durch den Demiurg selbst, und die von ihm geschaffenen Seelen, weßwegen sie bei den Weissagungen der Propheten einen Unterschied machten, je nachdem einiges von der Mutter, anderes vom Lichtsamen und wiederum anderes vom Demiurg gesagt war, wie auch Jesus bei dem, was er sagte, bald vom Erlöser, bald von der Mutter, bald vom Demiurg geleitet worden sey. Noch bestimmter und deutlicher ersehen wir, wie die Valentinianer verschiedene Bestandtheile der alttestamentlichen Religionslehre zu unterscheiden pflegten, aus der wichtigen Urkunde, die uns Epiphanius (Haer. XXXIII. 3. f.) über die Lehre des Valentinianers Ptolemäus erhalten hat, einem Schreiben desselben an eine gewisse Flora, dessen

Hauptinhalt diese Frage zum Gegenstand hat. Ptolemäus geht von dem Hauptgegensaz der über das A. T. stattfindenden Ansichten aus. „Vom vollkommenen Gott und Vater könne das mosaische Gesez nicht gegeben seyn, da es zu mangelhaft sey, und ihm so vieles zur Vollkommenheit fehle, sogar der Natur und dem Willen Gottes ganz widerstreitende Gebote enthalte. Aber ebensowenig könne es der Ungerechtigkeit des Gott widerstrebenden Wesens zugeschrieben werden. Nicht das Werk eines verderblichen Gottes kann es seyn, sondern nur eines guten und das Böse hassenden. Die beiden entgegengesezten Ansichten haben aber ihren Grund darin, daß die einen (die, die das A. T. dem Dämon des Bösen zuschreiben) den Gott der Gerechtigkeit nicht kennen, die andern (die, die es vom höchsten Gott ableiten) ebenso wenig den Vater des Alls kennen, welchen allein der Gekommene, der ihn allein kannte, offenbarte. Wer aber mit beiden bekannt ist, kann auch allein den wahren Begriff des Gesezes haben. Man müsse daher wissen, daß das ganze in den fünf Büchern Mosis enthaltene Gesez nicht von Einem Gesezgeber gegeben sey, sondern es seyen in ihm auch menschliche Gebote, so daß das Gesez nach der Lehre des Erlösers in drei Theile zu theilen sey: 1. in die Gesezgebung Gottes selbst, 2. in das, was Moses nicht als Organ Gottes, sondern nach seinen eigenen Gedanken verordnet habe, 3. in die von den Volksältesten gegebenen Verordnungen". Ptolemäus rechtfertigt diese Unterscheidung aus dem Ausspruch Jesu Matth. 19, 6. f., aus welchem die Verschiedenheit des göttlichen Gesezes vom mosaischen klar erhelle, nur sey nicht zu vergessen, daß Moses nicht aus freier Willkühr, sondern nothgedrungen, aus Rüksicht auf die Schwäche derer, welchen er seine Geseze gab, von dem ursprünglichen Gesez Gottes abwich; daß aber in das Gesez auch Ueberlieferungen der Aeltesten eingemischt worden seyen,

sage der Erlöser Matth. 15, 3. f. Marc. 7, 3. Den von Gott herrührenden Theil des Gesezes theilte Ptolemäus wieder in drei Theile. „Ein Theil der Gesezgebung ist vollkommen rein, ohne alle Beimischung von etwas Bösem, er ist vorzugsweise das Gesez, das der Erlöser nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen kam. Denn das Gesez, das er erfüllte, kann ihm nicht fremd gewesen seyn. Ein anderer Theil ist mit Schlechterem vermischt, und dieß ist die Ungerechtigkeit, die der Erlöser aufhob, weil sie seiner Natur widerstreitet. Es gibt aber noch einen typischen und symbolischen Theil: diesen hat der Erlöser aus dem Sinnlichen der Erscheinung in das Geistige und Unsichtbare erhoben. Der reine und unvermischte Theil der Gesezgebung ist der Decalogus. Er betrifft das, was schlechthin zu unterlassen oder zu thun ist, doch fehlte auch diesem Theile der Gesezgebung noch die Vollendung, weßwegen er der Erfüllung durch den Erlöser bedurfte. Der mit Ungerechtem vermischte Theil sezt die Rache an den Beleidigern, die Vergeltung des Bösen fest (III. Mos. 24, 20.). Wer aber zum zweitenmal Unrecht thut, thut nicht minder Unrecht, nur die Ordnung ist verschieden, die That aber dieselbe. Solche Gebote mögen zwar sonst gerecht seyn, sie widerstreiten aber der Natur und Güte des Vaters des Alls, und können nur in Folge einer nothwendigen Herablassung zu der Schwäche der Menschen gegeben seyn, deßwegen mußte der Sohn diesen Theil des Gesezes aufheben, ob er gleich dabei zugleich bekannte, daß er von Gott herrühre. Der typische Theil des Gesezes betrifft alles, was ein Bild des Geistigen und Höhern ist. Dahin gehören die Opfer, die Beschneidung, der Sabbath, die Fasten, das Pascha, und anderes, was auf gleiche Weise angeordnet ist. Alles dieß hat, da es nur Bild und Symbol seyn sollte, nach der Offenbarung der Wahrheit, seine Natur verändert, in Hinsicht des Aeusserlichen und Kör-

perlichen ist es aufgehoben, im geistigen Sinne aber dauert es fort, so daß der Name zwar bleibt, die Sache aber eine andere ist.“ „Da nun,“ fährt Ptolemäus nach dieser Erörterung fort,“ der Urheber des Gesezes weder der vollkommene Gott noch der Teufel seyn kann, so muß es von einem andern gegeben seyn. Dieser andere ist der Weltschöpfer, welcher von jenen beiden verschieden, mit Recht in die Mitte zu sezen ist. Weder gut noch böse kann er nur eine mittlere Natur haben, es kommt ihm ganz besonders das Gerechte und die Handhabung der Gerechtigkeit zu. Er ist geringer als der vollkommene Gott, und kommt der Gerechtigkeit desselben nicht gleich, da er erzeugt und nicht ungezeugt ist (denn nur Einer ist der ungezeugte Vater, von welchem im höchsten Sinne alles ist und alles abhängt), aber er ist größer und vorzüglicher, als das Gott entgegengesezte Wesen, und seiner Natur und Substanz nach von dem einen so verschieden, als von dem andern. Denn die Natur des Widersachers ist Zerstörung und Finsterniß, die Materie und das getheilte Seyn gehört ihm an, die Natur des ungezeugten Vaters des Alls aber ist Unvergänglichkeit und Licht, das Einfache und Ungetheilte. Die Natur dieser Wesen hat eine doppelte Macht hervorgebracht, der Weltschöpfer aber ist das Bild des Höhern.“ Ptolemäus spricht in diesem merkwürdigen Briefe nur von der in den mosaischen Büchern enthaltenen Gesezgebung, es ist jedoch mit Recht anzunehmen, daß er auf dieselbe Weise auch in den Schriften der Propheten verschiedene Bestandtheile unterschieden haben werde. Wir dürfen ihn daher mit Recht als den Hauptrepräsentanten derer betrachten, die zwar den Gott des A. T. von dem höchsten Gott streng unterschieden, aber doch beide zugleich so viel möglich in ein nahes Verhältniß sezten, demnach auch dem Demiurg die Eigenschaft, Göttliches zu offenbaren, nicht absprechen konnten. Dadurch unterscheiden sich die Valentinianer we-

sentlich von demjenigen Theile der Ophiten, die den Demiurg im Grunde geradezu für das Princip des Bösen hielten, nur wird dieser Unterschied dadurch wieder ausgeglichen, daß, was die einen durch den Demiurg vermittelt werden ließen, die andern um so unmittelbarer von der Sophia ableiteten. Der Hauptgesichtspunct, welchen wir bei dieser ganzen Classe von Gnostikern festzuhalten haben, liegt daher immer darin, daß sie auch schon in der vorchristlichen Periode eine Sphäre göttlicher, der christlichen Offenbarung verwandter, Offenbarungen anerkannten. Diese Sphäre fiel nun zwar vorzugsweise in das Gebiet der alttestamentlichen Religionsgeschichte (auch die Kainiten fanden ja in Personen derselben die Organe der Sophia), und es fehlt uns somit noch das weitere characteristische Merkmal für diese Classe von Gnostikern, daß sie jene Sphäre nicht blos auf das Judenthum beschränkten, sondern auch auf das Gebiet der heidnischen Religion ausdehnten, allein wenn es nun für diese Erweiterung des Offenbarungsbegriffs (das von Clemens von Alexandrien dem Valentin beigelegte *κοινοποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*) nicht ebenso bestimmte und ausdrükliche Zeugnisse gibt, so liegt doch der klarste Beweis in der Beschaffenheit dieser Systeme selbst. Alles, was in dieselben, der gegebenen Darstellung und Entwiklung zufolge, aus dem Platonismus jener Zeit und aus den theogonischen und kosmogonischen Ideen der alten Religion aufgenommen worden ist, enthält zugleich ein indirectes Urtheil über den religiösen Werth des Heidenthums in seinem Verhältniß zum Judenthum. Unmöglich hätten sie der heidnischen Religion und Philosophie einen solchen Einfluß auf den Inhalt und die Form ihrer Systeme gestatten können, wenn sie nicht von der allgemeinen Ansicht geleitet worden wären, daß die Sphäre der vorchristlichen Offenbarungen das Heidenthum und Judenthum umfasse, und der von einer höhern Macht ausge-

streute Lichtsamen hier wie dort einen empfänglichen Boden gefunden habe. Daß der Weltschöpfer zugleich als Gott des Judenthums gedacht wird, kann keine Einwendung gegen diese Ansicht begründen, da er schon als Weltschöpfer nicht blos ausschließlich der Gott der Juden seyn kann, in jedem Falle aber selbst von der über ihm stehenden Sophia abhängig ist. Diese leztere ist überhaupt der Hauptbegriff, in welchem sich das Eigenthümliche der dargestellten Systeme am meisten concentrirt, und alle jene Namen, die ihr in vielfach wechselnder Form gegeben werden, wenn sie der heilige Geist als weibliches Wesen, die Mutter, die Mutter alles Lebendigen oder des Lebens (μήτηρ τῶν ζώντων, τῆς ζωῆς), Prunikos, Barbelo oder Barbero, die Mannweibliche, die Linke u. s. w. genannt wird[39], zeigen uns immer dieselbe Verbindung heidnischer und jüdischer Vorstellungen, die hier vorherrscht, und ihren Ausgangspunct schon in jener in den Apokryphen und im A. T. geschilderten Weisheit hat. Die Syzygie, die die weibliche Sophia mit dem männlichen Christus bildet, veranschaulicht am besten das Verhältniß, das diese Systeme zwischen dem Heidenthum und Judenthum, als vorchristlichen Religionen, und dem Christenthum annahmen.

### 3. Die Systeme des Bardesanes, Saturnin und Basilides.

Ueber diese Systeme, welchen hier noch ihre Stelle anzuweisen ist, genügt es an wenigen Andeutungen, da sie, zumal in der fragmentarischen Gestalt, in welcher sie auf uns gekommen sind, an sich schon nicht dieselbe Be-

---

39) Vgl. Manich. Rel. syst. S. 473.

deutung haben, und mit den bereits dargestellten so nahe verwandt sind, daß sich das Eigenthümliche, das sich bei ihnen hervorheben läßt, von selbst ergibt.

Am nächsten steht den Valentinianern und Ophiten der syrische Gnostiker Bardesanes, bei welchem wir die Syzygien der Aeonen, die in das Chaos herabstürzende Sophia-Achamoth, den zu ihrer Erhebung herabkommenden und mit ihr sich vereinigenden Erlöser Christus, den Demiurg, und den ganzen an diese Wesen geknüpften Entwiklungsproceß, ohne eine wesentliche Modification wiederfinden.

Dagegen unterscheiden sich die beiden Gnostiker Saturnin und Basilides wenigstens dadurch von jenen andern, daß in ihren Systemen von keiner Sophia-Achamoth die Rede ist, womit zusammenhängt, daß sie die Entstehung der Welt nicht sowohl aus einem Abfall, als vielmehr dualistisch aus einer feindlichen Berührung entgegengesezter Kräfte erklärten. Doch fragt sich erst, was sich nach den mangelhaften Nachrichten hierüber bestimmteres behaupten läßt.

Nach Epiphanius (Haer. XXIII.) sprach Saturnin von Engeln, Erzengeln, Kräften und Mächten, die der Eine unbekannte Vater hervorgebracht, und besonders von sieben Engeln, die die Welt geschaffen haben. Ausserdem ist bei Epiphanius wenigstens (a. a. O. c. 2.) auch von einem Satan die Rede. In welchem Verhältniß aber dieser Satan zu den weltschaffenden Engeln steht, und wie er in die Weltschöpfung eingreift, ist der dunkelste Punct. Doch hat Saturnins Lehre mit der manichäischen so große Aehnlichkeit, daß an einer analogen dualistischen Grundlage kaum zu zweifeln ist. Schon in der Lehre von der Schöpfung des Menschen (wovon in den Berichten der alten Schriftsteller über Saturnins Lehre hauptsächlich die Rede ist), in Folge eines zu den tief unten stehenden Engeln herab-

gefallenen und plötzlich wieder verschwundenen Lichtstrahls, und einer deßhalb in ihnen erwachten heftigen Begierde, die sie zu einer Nachbildung der himmlischen Erscheinung reizte, stimmt Saturnin mit den Manichäern überein (vgl. meine Darstellung des manich. Rel. syst. S. 150.), nur sind diese weltschaffenden Engel, unter welchen der Judengott die erste Stelle einnimmt, nicht die bösen Mächte des manichäischen Systems, sondern die Gegner des sie bekämpfenden Satan. Aber ganz im Geiste des manichäischen Dualismus sind dann die weiteren Lehren, daß von Anfang an ein doppeltes Menschengeschlecht in der Welt gewesen sey, ein gutes und ein böses, daß das Uebergewicht, das die Bösen durch die Hülfe der Dämonen über die guten erhielten, die Erscheinung des Erlösers nothwendig gemacht habe, diese Erscheinung aber rein doketisch gewesen sey (*τὰ πάντα ἐν τῷ δοκεῖν πεποιηκέναι, τουτέστι τὸ γεγεννῆσθαι, καὶ περιπατεῖν, καὶ ὀπτάνεσθαι, καὶ πεπονθέναι*), daß heirathen und Kinder zeugen nur ein Werk des Satan sey, daß man sich des Fleischgenusses (*ἐμψύχων*) enthalten müsse. Was Saturnin (a. a. O. c. 2.) von den Weissagungen der Propheten sagte, daß sie theils von den weltschaffenden Engeln, theils vom Satan herrühren, bezeichnet wohl überhaupt seine Ansicht von dem Verhältniß des guten und bösen Princips in der Welt. Ein feindliches böses Princip hat zwar in die geschaffene Welt eingegriffen, aber gleichwohl lebt in dem nach dem göttlichen Lichtbilde geschaffenen Menschen ein ebendeßwegen der menschlichen Seele von oben herab mitgetheilter Lichtfunke, der gerettet werden muß [40].

---

40) *Τὸν σπενθῆρα ψυχὴν τὴν ἀνθρωπείαν φάσκων· καὶ τούτου ἕνεκα πάντως δεῖ τὸν σπενθῆρα σωθῆναι.* Epiph. a. a. O. c. 1.

Noch schwieriger ist zu bestimmen, wie weit der dem Saturnin gleichzeitige, und mit ihm häufig (namentlich bei Irenäus und Epiphanius, die beide Schüler Menanders nennen) zusammengestellte Basilides Dualist war. Nach Irenäus (**I, 24.**) und Epiphanius (**Haer. XXIV.**) waren auch in dem Systeme des Basilides die Engel, die auf der untersten Stufe der als Bild und Gegenbild aus dem Urwesen emanirten Himmel stunden, die Weltschöpfer. Die Gewaltthätigkeit, mit welcher der Judengott die Herrschaft an sich zu reissen, und die übrigen Engel, unter welche die Welt getheilt war, sich zu unterwerfen suchte, erregte Kriege, und zulezt eine solche Verwirrung in der Welt, daß der höchste Vater seinen erstgebornen Nus zur Wiederherstellung der Ordnung herabsenden mußte. Er erschien aber nur in einer Scheinform, und als die Juden ihn zu kreuzigen glaubten, trug er zwar in der von ihm angenommenen Gestalt des Simon von Cyrene das Kreuz hinaus, lieh dann aber dem wahren Simon von Cyrene seine Gestalt, so daß dieser von den Juden gekreuzigt wurde, während er selbst dabei stand, über die Juden lachte, und sich dann zu dem erhob, der ihn gesandt hatte. In allem diesem ist nichts eigentlich dualistisches. Da man aber mit Wahrscheinlichkeit annimmt, daß Irenäus und Epiphanius nur die Lehren der spätern Basilidianer beschreiben, so bleiben uns als ächte Quelle der Lehre des Basilides nur die zufälligen fragmentarischen Notizen, die sich bei Clemens von Alexandrien und in einer Stelle der **Acta disput. Archelai** finden. In diesen **Acta** (**c. 55.**) wird Basilides (ohne Zweifel derselbe mit dem bekannten Gnostiker dieses Namens, vgl. das manich. Rel. syst. S. 84.) geradezu zu den Dualisten und Vorläufern Mani's gerechnet, und seine Lehre mit dem persischen Dualismus in eine Verbindung gesezt, die an der Verwandtschaft mit diesem nicht zweifeln läßt. Es wird eine Stelle aus dem

dreizehnten Buch der Tractatus des Basilides angeführt, in welcher Basilides sich auf die Lehre der Perser beruft: *Quidam (barbari) dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes esse ingenita, id est, in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae esse dicebantur.* Beide Principien waren anfangs für sich. *Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tanquam melioris rei sumta concupiscentia, insectabantur ea commisceri.* Verbinden wir nun mit dieser Stelle zunächst, was Clemens von Alexandrien (Strom. II, 20.) von einem τάραχός τις und einer σύγχυσις ἀρχικὴ sagt, die nach der Lehre des Basilides stattgefunden habe, so stimmt offenbar diese σύγχυσις mit jenem *commisceri*, wovon die *Acta* reden, sehr gut zusammen, und wenn auch der Ausdruk σύγχυσις ἀρχικὴ zweideutig ist, sofern er sowohl eine Vermischung der Principien, der ἀρχαὶ, als eine Vermischung im Anfang bedeuten kann, so macht dieß doch keinen Unterschied aus, da eine Vermischung immer zwei verschiedene Principien voraussezt. Selbst die Bemerkung Gieselers (Theol. Stud. und Krit. 1830. S. 396.), daß nach dem Zusammenhang, in welchem Clemens von jener σύγχυσις ἀρχικὴ spricht, die Ausdrüke sich zunächst auf den ersten Sündenfall der menschlichen Seelen zu beziehen scheinen, welchen Basilides annehmen mußte, da er nach seiner strengen Theorie von der Gerechtigkeit Gottes nicht zugeben konnte, daß die menschlichen Seelen ohne vorangegangene Schuld in diese Bande der Materie geschlagen seyen, ohne eine freiwillige Hinneigung zur Materie und Vermischung mit derselben, wodurch sich der vernünftigen Seele (τῇ λογικῇ ψυχῇ) die Lüste und Begierden als προσαρτήματα anfügten, welche die Menschen mit den Thieren gemein haben, und durch welche dieselben unter dem Einflusse der

Materie stehen, — selbst diese Bemerkung läßt den Begriff jener σύγχυσις ἀρχικὴ nicht beschränken, da nach dem allgemeinen Character der gnostischen Systeme eine σύγχυσις in Ansehung der Seelen immer eine σύγχυσις der Principien überhaupt voraussezt. Es fragt sich daher nur, ob bei dem einen dieser beiden Principien nur an eine ursprünglich todte Materie, oder neben derselben zugleich an ein, gleich dem Satan Saturnins und Manis, dem persischen Ahriman entsprechendes Wesen zu denken ist[41]? Da es hierüber an Zeugnissen fehlt, so kann man sich nur auf die Wahrscheinlichkeit der Analogie berufen. In dieser Beziehung kann ich mir nun auch jene σύγχυσις ἀρχικὴ nicht ohne eine ahrimanische Thätigkeit denken, da mir überhaupt die wenigen sichern Notizen über die Lehre des Basilides so viele Anklänge an das zoroastrische System zu enthalten scheinen, daß ein näheres Verhältniß beider vor-

41) Gieseler H. A. L. Z. S. 835. faßt die Lehre des Basilides von der Weltschöpfung so: „Die todte Hyle empfing nur Lebensfunken von der lezten sie berührenden Geisterstufe. So wie alle diese Stufen, je mehr sie sich von dem Urwesen entfernten, nicht nur an Vollkommenheit abnahmen, sondern auch örtlich sich der Hyle näherten, und wie dabei jede sich wieder so zu offenbaren suchte, wie sie selbst die Offenbarung der nächst vorhergehenden war: so mußte die lezte unvollkommenste Geisterstufe, der Hyle am nächsten, sich in diese ausströmen, und sich in dieser offenbaren. Dadurch wurde die Materie sowohl die Grenze der Emanation, welche sonst ins Unendliche hin fortgesezt, immer unvollkommenere Geisterstufen hervorgebracht haben würde, als auch das Mittel, die von dem Urquell mit jeder Stufe sich mehr entfernenden Lichtemanationen zu demselben unter der Leitung des νοῦς zurükzubringen.“ Diese Auffassung stüzt sich in jedem Falle nur auf den Bericht des Irenäus und Epiphanius.

auszusezen ist. Schon die Ogdoas, die Basilides an die Spize seines Systems stellte, ist ganz anderer Art, als die Aeonenreihe in den Systemen der Valentinianer, der Ophiten, des Bardesanes und anderer. Von Syzygien, ehelich verbundenen Aeonenpaaren, und allem, was damit zusammenhängt, ist hier nirgends die Rede, was ganz im Geiste der zoroastrischen Lehre ist, die solche Versinnlichungen nicht kennt. Die Aeonen, die die Ogdoas bilden, sind abstract gedachte Potenzen, die zum Theil selbst dem Namen nach an die Amschaspands der alten Perser erinnern. Nach Irenäus und Epiphanius ließ Basilides aus dem höchsten ungezeugten Wesen den Nus, den Logos, aus dem Logos die Phronesis, aus dieser die Sophia und Dynamis, aus diesen beiden die *ἀρχὰς*, *ἐξουσίας* und *ἀγγέλους* hervorgehen. Sezen wir an die Stelle der drei leztern, die nicht recht zu passen scheinen, mit Neander nach Clemens von Alexandrien (Strom. IV, 28.), wo von Basilides gesagt wird, daß er *δικαιοσύνην καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς, τὴν εἰρήνην, ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας*, die Gerechtigkeit und den Frieden, und vergleichen wir nun mit diesen Namen und Begriffen die Prädicate, die Plutarch (De Js. et Osir. c. 47.) den persischen Amschaspands gibt: *ἓξ θεοὺς ἐποίησε (Ὠρομάζης) τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δε δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τῶν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργὸν*, so erscheint, ungeachtet leicht begreiflicher Differenzen, eine Uebereinstimmung, die auffallend genug ist[42]. Auch die eigene Vorstellung von den soge-

---

42) Der *εὔνοια* entspricht der *Νοῦς*, der *ἀλήθεια* der *Λόγος*, als Princip der *ἀλήθεια*, die *σοφία* ist ohnedieß hier wie dort dieselbe, und die *εὐνομία* vereinigt in sich die *δικαιοσύνη* und *εἰρήνη*. Die 365 Himmel, in welchen die Geister-

nannten *προσαρτήματα*, den der Seele sich anhängenden Geistern, scheint mir ein zoroastrisches Gepräge an sich zu tragen. Clemens von Alexandrien beschreibt diese *προσαρτήματα* des Basilides in derselben Stelle, in welcher er von der *σύγχυσις ἀρχικὴ* spricht, von welcher sie herrühren sollten, so: „Es gebe nach Basilides gewisse Geister, (*πνεύματά τινα κατ' οὐσίαν*) die sich der vernünftigen Seele anhängen, mit welcher sich dann wieder andere falsche fremdartige Geistergestalten verbinden (*ἄλλας τε αὖ νόθους καὶ ἑτερογενεῖς φύσεις προσεπιφύεσθαι ταύταις*) Gestalten von Wölfen, Affen, Löwen, Böken, deren Eigenschaften als Bilder die Seele umgaukeln, und die Begierden der Seele der Natur dieser Thiere entsprechend machen, denn wovon man die Eigenschaft habe, das ahme man auch durch die That nach. Und nicht blos die Triebe und Gestalten der unvernünftigen Thiere nehmen sie auf diese Weise an, sondern auch die Bewegungen und die Schönheit der Pflanzen bilden sie nach, weil sie auch die Eigenschaften von Pflanzen an sich tragen.“ Wie nahe liegt hier, an die ahrimanischen Dews der Zendschriften zu denken, die überall in die gute Schöpfung eindringen und sich ihr anhängen, sich in verschiedene Gestalten, besonders die Gestalten der verderblichsten Thiere, hüllen, um den Menschen zu schaden und sie zum Bösen zu verführen. Alles, was in Gedanken und Begierden Böses im Menschen entsteht, ist ja auch nach den Zendschriften eine ahrimanische Wirkung, ein gleichsam dem Menschen sich anhängender böser Dämon[43]). In der Hauptsache sind diese *προσαρ-*

---

welt zur geschaffenen Welt herabsteigt, haben ebenso die Jahreseinheit zum Typus, wie in den Zendschriften die ganze Periode des Kampfs zwischen Ormuzd und Ahriman als ein großes Weltjahr gedacht ist.

43) Da in diesen *προσαρτήματα* die bösen Gedanken und Be-

τήματα der vernünftigen Seele, aus welchen Basilides alles sittlich Böse erklärte, ganz dasselbe, was im mani-

---

gierden als fremdartige Geister vom Menschen selbst unterschieden werden, so kann hier die von Clemens von Alex. Strom. II, 20. aus einem Briefe Valentins angeführte parallele Stelle verglichen werden: „Nur einer ist gut, welcher frei durch den Sohn sich offenbart. Durch ihn allein kann das Herz rein werden, wenn alle böse Geister aus dem Herzen vertrieben werden. Denn viele Geister wohnen in ihm, und lassen es nicht rein seyn. Jeder von ihnen vollbringt seine eigenen Werke, und vielfach verhöhnen sie es durch unziemliche Begierden. Mir scheint es dem Herzen zu gehen wie einer Herberge. Denn auch eine solche wird zertreten und zerstoßen und mit Unrath angefüllt, durch ausgelassene Menschen, die darin weilen, und auf den Ort keine Rüksicht nehmen, da sie ihn als einen fremden betrachten. Ebenso geht es dem Herzen, solange niemand für dasselbe sorgt, ist es unrein, vieler Dämonen Wohnsiz, wenn aber der allein gute Vater es heimsucht, wird es geheiligt und glänzt voll Licht, und wer ein solches Herz hat, wird heilig gepriesen, weil er Gott schauen wird.“ Ebenso wird in buddhaistischen Schriften der Körper mit einem leeren Hause verglichen, dessen leere Gemächer von fremden Dieben oder Räubern bewohnt werden, die daselbst ungehinderte Herrschaft ausüben, und von welchen ein jeder sich eine besondere Richtung in seiner Betriebsamkeit gewählt hat. Diese eingenisteten Diebe sind die Sinne, deren die Buddhaisten sechs zählen, nämlich ausser den sonst angenommenen fünf, noch den Sinn des Willens oder des Verlangens, der gewissermaßen das Oberhaupt und der Anführer dieser Räuberbande ist, weil er Beziehungen sucht, die nur in der Materie zu finden sind. Auf dieser Ansicht beruht die ganze buddhaistische Lehre von der Bekehrung und Erlösung der Wesen von der Herrschaft der Sinne, welche alles Uebel sündlicher Handlungen und ihre Folgen für Gegenwart und Zukunft über die Welt bringen. Schmidt Mem. de l'acad.

sten den Menschen Jesus in seiner Unterordnung unter das für den Zwek der Erlösung thätige göttliche Princip (das *διακονούμενον πνεῦμα*, die *σοφία*, oder vielleicht auch, obgleich dieß sich nicht ausdrüklich in den Quellen findet, den *νοῦς*, als den göttlichen Agenten, als *διάκονος*) erscheinen ließ[48]).

Die gegebene Darstellung der beiden Systeme des Saturnin und Basilides gibt durch sich selbst die Rechtfertigung der Stelle, die wir ihnen angewiesen haben. Der Unterschied des Christlichen und Vorchristlichen erscheint in ihnen als ein durchaus relativer. Daß sie eine mehr dualistische Form haben, daß in ihnen die Sophia-Achamoth nicht dieselbe Rolle spielt, wie in den zuvor dargestellten Systemen, ändert nichts; die Hauptsache ist, daß auch sie den Geist auf dieselbe Weise in der materiellen Welt sich verendlichen und objectiviren, und in unendlich vielen, zerstreuten Lichtkeimen aus seiner materiellen Gebundenheit zum lichten Tag des geistigen Lebens und Bewußtseyns wieder empordringen lassen. Das Christliche ist nur eine höhere Stufe, auf die sich der Geist erhebt, wenn er die vorchristliche Entwiklungsperiode durchlaufen hat. Ueberall aber sind in der vorchristlichen Welt die Elemente des geistigen Lebens so verbreitet, daß zwischen dem Heidnischen und Jüdischen kein bestimmter Unterschied statt-

---

48) So wenig Basilides Doket war, so wenig verwarf er schlechthin die Ehe (vgl. was Clemens Strom. V, 1. aus Isidor's *'Ηθικά* anführt, und den daselbst aufgestellten Hauptgrundsaz: *φυσικὸν τὸ τῶν ἀφροδισίων, οὐκ ἀναγκαῖον δέ*). In beidem unterschied er sich von Saturnin, nur folgt daraus nichts gegen die Wahrscheinlichkeit eines strengern Dualismus des Systems des Basilides, sondern nur soviel, daß er zu nüchtern und besonnen war, um aus seinen Principien sogleich die schroffsten Folgerungen zu ziehen.

ϑεοῦ, sagen die Anhänger des Basilides, der Archon selbst sey, als er den Ausspruch des zur Vollendung des Heils thätigen Geistes (τοῦ διακονουμένου πνεύματος) vernahm, über das, was er hörte und sah, erschroken, da gegen seine Erwartung das Evangelium verkündigt wurde, und diese seine Bestürzung werde Furcht genannt, und sey der Anfang der die Geschlechter scheidenden, der aussondernden, vollendenden, und wiederherstellenden Weisheit geworden. Denn der höchste Herrscher sondert jezt nicht blos die Welt, sondern auch die Auserwählten aus, und läßt sie frei.“ Daß der Archon sogar mit Freude von nun an der höhern Weltordnung gedient habe, wird allerdings, wie Gieseler gegen Neander richtig bemerkt hat (H. A. L. Z. S. 836.), in dieser Stelle nicht gesagt. Es wäre in jedem Falle nur Bestürzung und Furcht vor der sich offenbarenden höhern Geistesstufe gewesen, was ihn zu dem Entschlusse brachte, dieser höhern Weltordnung zu dienen. Er hätte aber auch dadurch eine für das Höhere empfängliche, der höhern Weltordnung verwandte Natur beurkundet, und dürfte so wenig, als die weltschaffenden Engel Saturnins, mit dem bösen Princip identisch genommen werden. Nur scheint mir die Stelle, genauer betrachtet, sogar dieß zweifelhaft zu lassen, ob jene Furcht des Archon gerade für ihn selbst der Anfang der Weisheit, oder das Motiv des weisen Entschlusses wurde, der höhern Weltordnung zu dienen. Sie kann auch nur dieß sagen, jene Periode der Scheidung und Wiederherstellung habe nur mit der Furcht und Bestürzung des Archon beginnen können, da er in demselben Verhältniß, in welchem die höhere Weltordnung eintrat, sein bisheriges Reich um so mehr in Gefahr sehen mußte: mit dem Anfang des höhern Reichs war eigentlich das Ende des seinigen gekommen[44]). Diese

---

44) Daß die Verkündigung ein Evangelium für den Archon war,

Erklärung muß aber um so mehr als die richtigere erscheinen, da sich aus andern Andeutungen bei Clemens von Alexandrien in der That die Ansicht zu ergeben scheint, Basilides habe den Archon für ein der christlichen Weltordnung feindlich widerstrebendes Wesen gehalten, für den Fürsten des *κόσμος*, der nun den Gegensaz zur *ἐκλογή* bildet. Aus der Stelle (**Strom. IV, 12.**), in welcher Clemens von Basilides sagt: *πῶς οὐκ ἄθεος θειάζων τὸν διάβολον*; möchte ich zwar auch nicht mit Neander (Gesch. der christl. Rel. und Kirche I. S. 683.) auf die Vorstellung eines selbstthätig bösen Wesens schließen (obgleich der Ausdruk immer bemerkenswerth ist), da Clemens, wie Gieseler (Theol. Stud. und Krit. 1830. S. 397.) mit Recht gegen Neander bemerkt hat, auch schon deßwegen den Basilides der Vergötterung des *διάβολος* beschuldigen kann, weil Basilides die Verfolgungen der Christen, die Clemens als Versuchungen des Teufels betrachtete, von der göttlichen Vorsehung ableitete, also teuflische Veranstaltungen für göttliche hielt. Verbinden wir aber mit jenen Worten die in derselben Stelle bei Clemens (**c. 12. fin.**) nachfolgenden: *ἡ πρόνοια — ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος, ὥς φάναι, ἄρχεται*, was sich ebenfalls auf die Ansicht des Basilides von den Verfolgungen der Christen bezieht, so erhellt hieraus of-

---

wie Neander (Kirchengesch. I. S. 694.) die Stelle erklärt, liegt nicht in den Worten: *τὸν ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος ἐκπλαγῆναι τῷ τε ἀκούσματι καὶ θεάματι παρ' ἐλπίδας εὐηγγελισμένον.* Da das Leztere nur heißt, der Archon sey durch die für ihn ganz unerwartete Verkündigung des Evangeliums auf eine eigenthümliche Weise afficirt worden, so ist dadurch nicht begründet, daß der Archon, wie Neander (a. a. O. S. 693.) behauptet, sich freiwillig, mit Bestürzung anbetend, der höhern Macht unterwarf, und von jezt an mit Freiheit und Bewußtseyn als Organ derselben wirkte.

fenbar, daß Basilides diese Verfolgungen dem Archon zuschrieb. Wenn er nun auch dabei nach der Ansicht, die überhaupt Basilides von den Leiden und Verfolgungen als verdienten Strafen hatte, nur als ein den Zweken der göttlichen Vorsehung dienendes Werkzeug erscheint, die *πρόνοια* gleichsam in Bewegung sezt, ihr Gelegenheit gibt, sich zu äussern, so beweist dieß doch nur die zur Natur des Bösen gehörende Unmacht, nicht aber eine gute Absicht des Archon. Als Fürst der Welt (des *κόσμος*) widerstrebt er den Absichten des guten Gottes, und offenbart auch in den Leiden und Verfolgungen, die er über die Christen als das erwählte Geschlecht verhängt, seine ahrimanische Natur, in die Lichtwelt sein schwärzendes Dunkel hineinzubringen, weßwegen Clemens in demselben Zusammenhange, in welchem er die Ansicht des Basilides von den Verfolgungen bestreitet, dieselbe auch mit den Worten bezeichnet: *ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος, ὡς αὐτοὶ λέγουσι (οἱ ἀμφὶ Βασιλείδην) ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασιν, ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ*, Mühseligkeit und Angst sezt sich von aussen her den Dingen, oder den Menschen, in den Verhältnissen, in welchen sie sich befinden, an, wie der Rost dem Eisen. Alles Böse, das sich der Seele anhängt, alles, was sie selbst begeht, ist nach diesem ächt zoroastrischen Bilde die unreine Zuthat des bösen Princips, sey nun der Archon dieses böse Princip selbst, oder von ihm noch zu unterscheiden. Clemens glaubt, diese Ansicht vom Bösen widerstreite der Idee des Basilides von der göttlichen Vorsehung oder der göttlichen Strafgerechtigkeit, allein die höhere Einheit liegt in der Idee, daß die mit dem Bösen seiner Natur nach verbundene Strafe zugleich das Mittel zur Realisirung der göttlichen Zweke ist[46]. Gehen wir nun wieder

46) Dieß ist der Sinn der Stelle bei Clemens Strom. IV, 12. *ἡ πρόνοια εἰ καὶ ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος, ὡς φάναι, κινεῖσθαι*

auf die obige Stelle **Strom. II, 8.** zurük, so scheint auch ihr übriger Inhalt die Farbe eines Dualismus an sich zu tragen, der dem zoroastrischen wenigstens sehr ähnlich ist. Es ist, wie von einem Gegensaz des *φόβος* und der *σοφία*, so von einer ausscheidenden (*διακριτική*), die Geschlechter, die Guten und Bösen, die Kinder des Lichts und die Kinder der Welt sondernden (*φυλοκρινητική*), einer läuternden und vollendenden (*τελεωτική*), einer wiederherstellenden, die beiden mit einander vermischten Reiche in ihren ursprünglichen Zustand zurükführenden Thätigkeit (*ἀποκαταστατικὴ σοφία*), von einem Gegensaz des *κόσμος*, dessen Beherrscher der Archon ist, und der *ἐκλογή*, der von der Sophia Erwählten, die Rede. Die Vermischung der beiden Principien aber, die diese Scheidung und Sonderung nothwendig macht, hat nach Basilides, in dessen System ein streng sittlicher Geist herrschte, wie in dem zoroastrischen, einen tief liegenden sittlichen Grund. Es erhellt dieß aus der Ansicht, die Basilides von den Leiden der Menschen hatte, nach der merkwürdigen Stelle bei Clemens **Strom. IV, 12.**: Basilides sagt in dem drei und zwanzigsten Buch seiner *Ἐξηγητικά* über die, welche als Märtyrer bestraft werden: „Ich behaupte, daß allen denen, welche in Leiden gerathen, deßwegen, weil sie, ohne es zu wissen, sich auf andere Weise verfehlt haben, diese Wohlthat durch die Güte dessen zu theil wird, der sie ihnen zu theil werden läßt, obgleich ihnen etwas ganz anderes zum Vorwurf gemacht wird, damit sie nicht als solche leiden, die wegen anerkannter Vergehungen verurtheilt sind, nicht als solche, welchen Ehebruch oder Mord schuldgegeben wird, sondern

---

*ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οἰσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ*, welche leztere Worte ohne Zweifel ebenfalls die Lehre des Basilides ausdrüken sollen.

nur, weil sie einmal Christen sind, worin für sie ein solcher Trost liegt, daß sie nicht einmal zu leiden glauben. Wenn aber auch einen ein Leiden trifft, der sich gar nicht verfehlt hat, was jedoch selten der Fall ist, so leidet doch auch ein solcher nicht durch die bloße Gewalt, sondern er leidet, wie auch das unmündige Kind leidet, das nichts Böses begangen zu haben scheint." — „Wie nun ein Kind, das nichts Böses begangen, wenigstens nichts thatsächlich Böses begangen hat, aber doch in sich das Sündigen hat (τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον), wenn es Leiden ausgesezt ist, eine Wohlthat erfährt, von welcher es hohen Gewinn hat; ebenso hat nun auch ein Erwachsener, wenn er keine böse That begangen hat, aber leidet, oder gelitten hat, auf dieselbe Weise gelitten, wie ein Kind, indem er zwar das Princip des Bösen (τὸ ἁμαρτητικὸν) in sich hat, aber deßwegen nichts Böses gethan hat, weil es an einer Veranlassung zum Bösesthun fehlte, so daß es ihm gar nicht anzurechnen ist, nichts Böses gethan zu haben. Denn wie der, der einen Ehebruch begehen will, ein Ehebrecher ist, wenn es auch nicht zum wirklichen Ehebruch kommt, oder der, der einen Mord begehen will, ein Menschenmörder ist, wenn er auch den Mord nicht begehen kann, so werde ich auch von dem, welchen ich schuldlos nenne, wenn ich sehe, daß er leidet, auch ohne etwas Böses gethan zu haben, sagen, er sey böse, weil er den Willen hat, etwas Böses zu thun. Denn alles gebe ich eher zu, als daß ich der Vorsehung etwas Böses zuschreibe." Diese Ansicht, sezt Clemens noch hinzu, habe Basilides selbst auch auf den Herrn angewandt, indem er weiter sage: „Wenn man mich, mit Uebergehung alles dessen, dadurch in Verlegenheit sezen will, daß man von bestimmten Personen sagt: dieser hat also gesündigt, weil er gelitten hat, so werde ich, wenn du es erlaubst, sagen: er hat zwar nicht gesündigt, war aber den leidenden Kindern gleich.

Wenn du aber noch stärker in mich dringst, so werde ich sagen, daß jeder, welchen man Mensch nennt, Mensch sey; und nur Gott gerecht, keiner aber ist, wie man gesagt hat, von Fleken rein." Es gibt demnach einer jeden menschlichen Seele anhängende Sünden, deren Ursprung weit über das individuelle, zeitliche Bewußtseyn hinausliegt, deren Grund nur in jener *σύγχυσις ἀρχικὴ* gesucht werden kann, von welcher Basilides anderswo sprach. So gewiß, so argumentirte Basilides, der unvollkommene, leidensvolle Zustand, in welchem sich die Seele im gegenwärtigen Leben befindet, nicht der ursprüngliche seyn kann, so gewiß ist doch die Seele selbst die Urheberin desselben, da jede Veränderung, die mit ihr erfolgt, nur ihre freie That seyn kann. Der Grundsaz der freien Willensbestimmung muß in dem Systeme des Basilides eine große Bedeutung gehabt haben. Das vernünftige Princip muß die Oberhand haben, sagt Isidor in der oben angeführten Stelle, und in einer andern: „es kommt nur darauf an, daß der Mensch das Gute will, so wird er auch realisiren können, was er will; es ist nur die Schuld des Willens, wenn er zur Sünde sich hinneigt" (*θελησάτω μόνον ἀπαρτίσαι τὸ καλὸν, καὶ ἐπιτεύξεται· ἐνίοτε δὲ τῷ μὲν στόματι λέγομεν· οὐ θέλομεν ἁμαρτῆσαι· ἡ δὲ διάνοια ἔγκειται ἐπὶ τὸ ἁμαρτάνειν.* Strom. III, 1.). Dieser Grundsaz, verbunden mit der Idee einer das ganze Seyn des Menschen bestimmenden sittlichen Vergeltung, mußte zulezt auf die Voraussezung eines ursprünglichen Falls der Seelen führen, welcher, wie man sich auch die beiden Principien in ihrem Verhältniß zu einander denken mochte, nur deßwegen erfolgen konnte, weil in der Seele selbst eine Neigung zur Materie erwachte, die sie aus ihrem ursprünglich reinen und vollkommenen Zustand in einen solchen herabzog, in welchem das Uebergewicht der Materie ihr lichtes Princip verdunkelte. Da es nun nach dieser Ansicht zunächst nur

auf die Voraussezung einer vorangegangenen freien That ankam, nicht aber ebenso darauf, daß der Einzelne ein klares Bewußtseyn des Zusammenhangs zwischen Schuld und Strafe hatte; so erklärt sich hieraus, wie Basilides auf allen Stufen des Naturlebens dieselbe durch die Materie getrübte und gebundene, der Läuterung und Befreiung bedürftige, nur mit Mühe und Noth emporringende Seele erbliken könnte. Daher bekannte sich Basilides zur Idee der Seelenwanderung, für welche er selbst in den Worten des Apostels (Röm. 7, 9.) einen Beweis zu finden glaubte. *Haec Basilides*, sagt Origenes in seinem Commentar über den Brief an die Römer Lib. V. zu dieser Stelle, *non advertens de lege naturali debere intelligi, ad ineptas et impias fabulas sermonem Apostolicum traxit, et in μετενσωματώσεως dogma, id est, quod animae in alia atque alia corpora transfundantur, ex hoc Apostoli dicto conatur adstruere. Dixit enim, inquit, Apostolus, quia ego vivebam sine lege aliquando, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis.* Je mehr sich die Seelen auf dieser Wanderung aus dem Zustande ihrer Bewußtlosigkeit zum Bewußtseyn ihres Wesens emporarbeiten, desto mehr müssen sie sich in dieser Welt fremd fühlen, da ihr Wesen aus einer höhern Welt stammt. Deßwegen erwähnt Clemens (Strom. IV, 26.), wo er der Seele des wahren Gnostikers die Worte in den Mund legt: *πάροικος ἐν τῇ γῇ, καὶ παρεπίδημος ἐγώ εἰμι μεθ' ὑμῶν*, in diesem Zusammenhange auch des Basilides, als eines solchen, der die gleiche Ansicht habe: *καὶ ἐντεῦθεν ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἰληφέναι λέγει, ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὐσίαν*. Die Seele könne ihre *ἐκλογὴ* nur als etwas der Welt fremdartiges betrachten, oder sich nur insofern für erwählt halten, sofern sie nicht von dieser

sten den Menschen Jesus in seiner Unterordnung unter das für den Zwek der Erlösung thätige göttliche Princip (das *διακονούμενον πνεῦμα*, die *σοφία*, oder vielleicht auch, obgleich dieß sich nicht ausdrüklich in den Quellen findet, den *νοῦς*, als den göttlichen Agenten, als *διάκονος*) erscheinen ließ [48]).

Die gegebene Darstellung der beiden Systeme des Saturnin und Basilides gibt durch sich selbst die Rechtfertigung der Stelle, die wir ihnen angewiesen haben. Der Unterschied des Christlichen und Vorchristlichen erscheint in ihnen als ein durchaus relativer. Daß sie eine mehr dualistische Form haben, daß in ihnen die Sophia-Achamoth nicht dieselbe Rolle spielt, wie in den zuvor dargestellten Systemen, ändert nichts; die Hauptsache ist, daß auch sie den Geist auf dieselbe Weise in der materiellen Welt sich verendlichen und objectiviren, und in unendlich vielen, zerstreuten Lichtkeimen aus seiner materiellen Gebundenheit zum lichten Tag des geistigen Lebens und Bewußtseyns wieder empordringen lassen. Das Christliche ist nur eine höhere Stufe, auf die sich der Geist erhebt, wenn er die vorchristliche Entwiklungsperiode durchlaufen hat. Ueberall aber sind in der vorchristlichen Welt die Elemente des geistigen Lebens so verbreitet, daß zwischen dem Heidnischen und Jüdischen kein bestimmter Unterschied statt-

---

48) So wenig Basilides Doket war, so wenig verwarf er schlechthin die Ehe (vgl. was Clemens Strom. V, 1. aus Isidor's *Ἠθικὰ* anführt, und den daselbst aufgestellten Hauptgrundsaz: *φυσικὸν τὸ τῶν ἀφροδισίων, οὐκ ἀναγκαῖον δέ*). In beidem unterschied er sich von Saturnin, nur folgt daraus nichts gegen die Wahrscheinlichkeit eines strengern Dualismus des Systems des Basilides, sondern nur soviel, daß er zu nüchtern und besonnen war, um aus seinen Principien sogleich die schroffsten Folgerungen zu ziehen.

findet, wenigstens wird ein solcher Unterschied nirgends gemacht, und man muß vielmehr voraussezen, daß auch dem Heidenthum der Anspruch, Keime des geistigen Lebens auf analoge Weise, wie dieß im Judenthum geschah, aus sich entwikelt zu haben, nicht genommen werden soll. Für diese Voraussezung fehlt es, was wenigstens das System des Basilides betrifft, nicht an einigen bestätigenden Andeutungen. Aus der Stelle des Clemens zwar **Strom. V, 11.**, in welcher Clemens sagt, dadurch, daß Moses nicht viele Heiligthümer, sondern nur Einen Tempel Gottes errichtet habe, habe er nicht blos zu erkennen gegeben, daß die Welt von Einem stamme, wie Basilides hieraus schließe, sondern auch, was Basilides nicht mehr daraus schließe, daß nur Ein Gott sey (*μονογενῆ τε κόσμον, ὥς φησιν ὁ Βασιλείδης, καὶ τὸν ἕνα, ὡς οὐκ ἔτι τῷ Βασιλείδῃ δοκεῖ, κατήγγελε θεὸν*), läßt sich nichts für unsern Zwek entnehmen, da hier nur von dem Weltschöpfer die Rede ist, welchen Basilides von dem höchsten Gott unterschied[49]. Mehr liegt in dem Ausspruch des Basilides bei Clemens **Strom. IV, 13.**: *ἓν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν, τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα, ἕτερον δέ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν, καὶ τρίτον μισεῖν μηδὲ ἕν.* Ist alles mit allem verwandt, und in allem ein *λόγος*, ein vernünftiges Princip, so muß dieß auch von dem Verhältniß des Heidenthums zum Judenthum gelten. Es scheint hier die alexandrinische Idee des überall verbreiteten Logos durchzubliken. Am meisten gehört hieher, was sich bei Clemens **Strom. VI, 6.** findet. Isidor, der Sohn und Schüler des Basilides, wird, wie Valentin, unter die *πρεσβεύοντες*

49) Neander Gen. Entw. S. 38. schließt wohl zu viel aus dieser Stelle.

τὴν κοινότητα gerechnet. In dem ersten Buche seiner Auslegung des Propheten Parchor sage er wörtlich: „Die Attiker behaupten, manches sey dem Sokrates von dem ihn begleitenden Dämon angezeigt worden, auch Aristoteles sagt, alle Menschen haben Dämonen, die sie zur Zeit der Einkörperung begleiten. Diese Lehre hat er von den Propheten genommen, und sie in seine Schriften niedergelegt, ohne jedoch zu gestehen, woher er sie genommen hat." In dem zweiten Buch derselben Schrift sage er weiter: „Es glaube niemand, was wir als Eigenthum der Auserwählten betrachten, sey von einigen Philosophen schon vorher gesagt worden. Denn es ist nicht ihre Erfindung, sondern von den Propheten haben sie es sich angeeignet, und zu ihrer Weisheit, die eigentlich keine ist, hinzugesezt." Und dann weiter in demselben Buch: „Es scheint mir, die, welche Philosophen seyn wollen, dürfen wohl lernen, was die geflügelte Eiche, und der sie bedekende, bunte Mantel ist, und was sonst die allegorisirende Theologie des Pherecydes enthält, welche dieß aus der Prophetie Chams genommen hat[50]." Isidor spricht hier die be-

---

50) Die, gleich ausgebreiteten Flügeln, weithin sich erstrekende, von dem bunten Mantel des Zeus (vergl. Strom. VI, 2.) d. h. dem Sternenhimmel, bedekte Eiche ist unstreitig ein Symbol der Welt, wie in der nordischen Mythologie die Esche Ygdrasil, der Welt- und Schiksals-Baum. Denselben Baum hebt auch Maximus Tyrius Dissert. XXIX. Ed. Davis. S. 304. neben dem Ophioneus, der θεῶν μάχη und dem πέπλος unter den Hauptgegenständen der Poesie des Pherecydes hervor. Es ist vielleicht nicht für zufällig zu halten, daß sich Isidor gerade auf Pherecydes beruft. Seine Auctorität galt ihm vielleicht deßwegen besonders viel, weil Pherecydes, wie Basilides und Isidor, hauptsächlich dem Dualismus der zoroastrischen Religionslehre zugewandt war. Wir sehen dieß aus Origenes (c. Cels. VI, 42.). Celsus

kannte alexandrinische Idee aus, daß, was sich wahres bei den griechischen Philosophen findet, nur ein Ausfluß der Weisheit des A. T. sey. Insofern scheint die Stelle nicht zu beweisen, was sie beweisen soll. Allein es ist höchst zwei-

---

hatte in seiner Schrift gegen die Christen, um den Ursprung der christlichen Lehre vom Satan nachzuweisen, auch davon gesprochen: „Pherecydes noch weit älter als Herakleitos, stelle in mythischer Darstellung ein Kriegsheer einem Kriegsheer entgegen, zum Anführer des einen mache er den Kronos, zum Anführer des andern den Ophioneus, und erzähle, wie sie zum Kampf aufgefordert und gekämpft haben, und die Uebereinkunft haben sie getroffen, daß, welcher von beiden Theilen in den Ogenos (Ocean) falle, der besiegte Theil seyn soll, der verstoßende und siegende aber den Himmel inne habe.“ In Kronos und Ophioneus kann hier niemand Ormuzd und Ahriman, den Schlangendämon, verkennen. Der Kampf, welchen beide an der Spize ihrer Heere beginnen, die Verhandlungen, die vor demselben zwischen ihnen stattfanden, die Folgen, die der gleichwohl begonnene Kampf für beide haben mußte, sind in dem Fragment des Pherecydes auf eine mit der Darstellung der Zendschriften so übereinstimmende Weise angedeutet, daß kaum ein anderes Zeugniß das hohe Alter dieser religiösen Traditionen so entschieden beurkundet. Man vgl. meine Darstellung des manich. Rel. syst. S. 83 — 87., wo ich nun die Anführung und Vergleichung dieses Fragments des Pherecydes ungern vermisse. War aber Basilides, wie wir hieraus sehen, mit der, solche Lehren enthaltenden, Theologie des Pherecydes näher bekannt, wird nicht auch daraus um so wahrscheinlicher, wie wir jene σύγχυσις ἀρχική zu verstehen haben? Man könnte sogar auf die Vermuthung kommen, ob nicht der Prophet Cham, welcher zu diesen altpersischen Symbolen und Mythen nicht recht zu passen scheint, mit dem altpersischen Hom (von den Griechen Ὠμάνης genannt), dem berühmten vorzoroastrischen Propheten, verwechselt ist?

felhaft, ob Isidor unter den Propheten, von welchen er spricht, gerade die jüdischen Propheten versteht, oder, wie Neander annimmt, von den Patriarchen die Ueberlieferung einer philosophischen Geheimlehre ableitete, da er unmittelbar nachher den den Juden so verhaßten Cham als Propheten nennt. Wir sind daher zu der Vermuthung berechtigt, daß er jene höhere Weisheit, aus welcher Pherecydes namentlich geschöpft haben sollte, wenigstens nicht als das ausschließliche Eigenthum der jüdischen Propheten betrachtete [51]). Leitete er sie von den Patriarchen ab, so beweist in jedem Falle der auch zu den Patriarchen gerechnete Cham (in welchem vielleicht eine nähere Beziehung auf Aegypten und die altägyptische Weisheit vorauszusetzen ist), daß er die von den Patriarchen überlieferten Lehren nicht auf Ein Volk beschränkte, sondern für ein Gemeingut mehrerer hielt, und die griechischen Philosophen sind vielleicht nur in dem Sinne in ein untergeordnetes Verhältniß zu jener Weisheit gesezt, in welchem schon die Alten alle höhere Weisheit aus dem Orient und aus Aegypten zu den Griechen gelangen ließen.

Die ganze Beschaffenheit der dargestellten Systeme, zeigt unstreitig ihre nahe Verwandtschaft, nicht blos mit dem Judenthum, sondern ganz besonders auch mit den Hauptformen der heidnischen Religion und mit der alten Religionsphilosophie. Die Principien, auf welchen sie beruhen, und die Ideen, die ihren wesentlichen Inhalt ausmachen, weisen uns überall in das höhere Alterthum zurük. Davon zeugt auch, was hier noch besonders hervor-

---

51) In der Stelle bei Theodoret Haer. fab. I, 4.: εἶχε δὲ καὶ προφήτας ὁ Βασιλίδης, Βαρκάβαν, καὶ Βαρκώφ, καὶ ἑτέρους τινὰς παραπλησίως βαρβάρους, ist zwar der Ausdruk βάρβαροι zweideutig, aber doch wohl am wahrscheinlichsten von wirklich nichtjüdischen Propheten zu verstehen.

gehoben zu werden verdient, die ihnen eigene, aus der Anschauungsweise des Alterthums hervorgegangene Form. Symbole und Mythen, mythische Gestaltungen und Personificationen gehören ja zum eigentlichen Character dieser Systeme. Sie theilen dieselben mit der pythagoreisch-platonischen Philosophie, wie aber diese selbst hierin nur ihren Zusammenhang mit der religiösen Denk- und Anschauungsweise des Alterthums beurkundet, so sind es noch weit mehr die alten Religionsformen selbst, an welche sie sich hierin anschließen. Dasselbe Bedürfniß, das die Stufe characterisirt, auf welcher die alte Religion steht, das Bedürfniß, das religiöse Bewußtseyn durch bildliche Anschauungen, durch Symbole und Mythen zu vermitteln, spricht sich auch in ihnen aus. Es ist daher sehr natürlich, daß uns dieselben bildlichen Anschauungen, durch welche die alten Religionen die Ideen des Göttlichen versinnlichten, auch bei den Gnostikern größtentheils begegnen, wenn auch mit verschiedenen Modificationen, und nicht in derselben sinnlichen Form. Das Absolute und Endliche, das Gute und Böse, Geist und Materie unter den Symbolen des Lichts und der Finsterniß anzuschauen, gehört zur stehenden Symbolik dieser Systeme. Ihre mythische Gestalt ist durch die in ihnen durchaus herrschende Personification religiöser Begriffe gegeben. Sobald aber einmal der Mythus durch die ihm eigene Personification sich seine Personen geschaffen hat, können auch geschlechtliche Verhältnisse und geschlechtliche Handlungen nicht fehlen. Wie tief diese Versinnlichung in das Wesen der gnostischen Systeme eingreift, und welche Bedeutung Ehe und Zeugung, und die darauf beruhenden Verwandtschafts-Verhältnisse, selbst in den höchsten Regionen des Geisterreichs haben, bedarf keiner weitern Nachweisung. Aber auch sonst läßt sich ihr ganzer Organismus vorzüglich aus der ihnen zu Grunde liegenden, symbolisch-mythischen Anschauungsweise erklä-

ren. Da ihre Symbolik im Ganzen eine abstractere Form haben mußte, als die alte heidnische, so sind es besonders gewisse Zahlenverhältnisse, in welchen wir auf alte symbolische Anschauungen zurükgewiesen werden. Es ist bekannt, welche Bedeutung in den gnostischen Systemen die Zahlen Acht, Zehen, Zwölf, Dreißig haben. Die Achtzahl hängt aufs engste zusammen mit der Siebenzahl, die überall im Alterthum eine sehr heilige, auf der Anschauung der Natur beruhende Bedeutung hatte[52]). Auch die Zehenzahl nahm, wie natürlich, in diesen Systemen eine sehr wichtige Stelle ein. Die zur valentinianischen Schule gehörenden Markosier bezogen (nach Irenäus **I. 17, 1.**) die Zehenzahl auf sieben kreisförmige Körper, zu welchen, neben dem sie umfassenden achten Himmel, noch Sonne und Mond hinzukamen. Diese Zehenzahl sollte ein Abbild der, aus dem Logos und der Zoe hervorgegangenen, unsichtbaren Aeonendekas seyn. Die Zwölfzahl der, vom Anthropos und der Ekklesia erzeugten, Aeonen bezogen sie auf die zwölf Zeichen des Thierkreises, oder die zwölf Monate und die Dreißigzahl auf die dreißig Monatstage. Die religiöse Bedeutung, die die Planeten und die Zeichen des Thierkreises im Alterthum hatten, reicht auch in die gnostischen Systeme herüber. Wir werden nicht blos in gewissen stehenden Zahlen an diese alterthümliche Natursymbolik erinnert, sondern es erscheinen auch eben diese, von der religiösen Anschauung fixirten Wesen als mythisch gestaltete Potenzen derselben Art, wie sie in den alten Religionen gedacht wurden. Es gibt nach der Lehre der Gnostiker ein an die Gestirne

---

52) Man vergl. hierüber meine Abhandlung über den hebräischen Sabbath und die Nationalfeste des mosaischen Cultus Tüb. theol. Zeitschr. 1832. 3tes H. S. 125. f. bes. 128. f. über die Achtzahl S. 166. Ebendaselbst ist auch von der Zehnzahl die Rede.

geknüpftes, und durch sie vermitteltes Verhängniß. Durch die Gestirne, so erklärt sich über diesen Fatalismus die Didascalia anatolica (c. 69. f.), sowohl die wandelnden als nicht wandelnden, stehen die in ihnen waltenden, unsichtbaren Mächte der Zeugung und Entstehung der Dinge vor. Die Gestirne thun zwar für sich nichts, aber sie zeigen die Wirksamkeit der in ihnen waltenden Mächte, wie auch der Flug der Vögel nicht für sich bewirkt, was er anzeigt. Sowohl die Gestirne als die Mächte, deren Organe und Symbole sie sind, sind doppelter Art, theils gute, theils böse, theils rechte und linke, und alles, was geboren wird, ist ihr gemeinsames Product. Christus aber ist es, der uns von dem Kampf und Widerstreit dieser in den Gestirnen waltenden Mächte, von welchen die einen uns als Soldaten beistehen, die andern als Räuber anfallen, befreit, und uns Frieden gewährt. Er ist selbst der neue, ausserordentliche Stern, der mit einem neuen, nicht weltlich leuchtenden Licht das alte System der Gestirne (τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν) aufgelöst hat. Deßwegen ist nun an die Stelle der alten εἱμαρμένη bei denen, die an Christus glauben, seine Vorsehung getreten, und den zwölf Zeichen des Thierkreises stehen die zwölf Apostel gegenüber, welche wie jene der Geburt ins irdische Daseyn (der γένεσις), so der Wiedergeburt (ἀναγέννησις) vorstehen (a. a. O. c. 25.). Jene sieben Mächte, die mit dem Demiurg die Hebdomas desselben bilden, und die Schöpfer und unmittelbaren Regenten der materiellen Welt sind, waren nach der gewöhnlichen Vorstellung der Gnostiker (wie z. B. namentlich der Ophiten, Irenäus I. 30, 9.) die Planeten-Mächte. Bei dem Gnostiker Bardesanes findet sich auch die aus dem Mythenkreise der alten Völker genommene Vorstellung, daß die Sonne der Vater, der Mond die Mutter aller Dinge sey, daß die Sonne, als das männliche Princip, dem Monde den befruchtenden Samen alles Naturlebens mit-

theile, der Mond ihn aufnehme, und in der ganzen Natur verbreite[53]). In dem Gebrauche, welchen die Gnostiker von solchen Anschauungen und Vorstellungen machten, und in der Bedeutung, die sie für sie hatten, stunden sie noch ganz auf dem Gebiete der alten symbolisch-mythischen Naturreligion. Die äußere Natur war es, die ihnen, wie den alten Völkern, deren Anschauungsweise sie folgten, die Typen des Göttlichen darbot. Ein neuer Kreis bildlicher Anschauungen schloß sich aber den Gnostikern nicht blos in den Schriften des A. T., auf die sie dieselbe allegorisirende Methode anwandten, wie die Alexandriner, sondern auch[54]) in der evangelischen Geschichte auf, die sie für ihre Ideen typisch und allegorisch zu benützen wußten. Es ist dieß eine, den Standpunct der

---

53) Vgl. Neander Gen. Entw. S. 196. und die besonders hievon handelnde, kleine Schrift von Kühner: Astronomiae et astrologiae in doctrina gnosticorum vestigia. Part. I. Bardesanis gnostici numina astralia Hildburgh. 1833. S. 18. Der weitere Schluß aus dem Obigen aber, daß eigentlich die Achamoth der Planet Venus, Christus der Planet Jupiter, und die Aeonen-Syzygien Planeten-Conjunctionen seyen, hat keinen Grund.

54) Vgl. hierüber besonders Irenäus I, 18. Vorzüglich fanden sie die bedeutungsvollen Zahlen ihres Systems schon in derselben Bedeutung im A. T. Ἁπλῶς, sagt z. B. Irenäus a. a. O. c. 3.: ὅσα εὑρίσκεται ἐν ταῖς γραφαῖς, ὑπάγεσθαι δυνάμενα εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν ὄκτω, τὸ μυστήριον τῆς ὀγδοάδος ἐκπληροῦν λεγοῦσι. Ebenso die Zwölfzahl (die δυοδεκὰς, περὶ ἣν καὶ τὸ μυστήριον τοῖ πάθους τοῦ ὑστερήματος γεγονέναι, ἐξ οὗ πάθους τὰ βλεπόμενα κατεσκευάσθαι θέλουσιν) u. s. w. Eine gleiche Beziehung gaben sie den neutestamentlichen Zahlen. So sollten die Zahlen der Parabel Matth. 20, 1.: 1. 3. 6. 9. 11., zusammen 30, die 30 Aeonen anzeigen.

Gnostiker sehr characteristisch bezeichnende, Erscheinung. Auf der einen Seite mußten sie nach der Bedeutung, die das Christenthum für sie hatte, ihren Ideen auch eine christliche Grundlage geben, auf der andern Seite waren sie, in der Darstellung derselben, von der symbolisch=mythischen Form des Alterthums noch so sehr abhängig, daß sie einer solchen Vermittlung nicht entbehren konnten. So blieb nun zwar dieselbe Anschauungsweise, aber sie wurde auf den christlichen Boden verpflanzt, und das Christenthum selbst gab ihnen nun in der Geschichte seines Stifters, wie früher die Natur den alten Völkern, die bildlichen Anschauungsformen. Irenäus beschreibt in der Darstellung des valentinianischen Systems diese Eigenthümlichkeit der Gnostiker, und macht uns mit einer Reihe solcher Typen und Allegorien bekannt, in welchen wenigstens ein sehr sinnvolles Phantasiespiel nicht verkannt werden kann. So wenig die Lehren der Gnostiker, sagt Irenäus I, 8., mit demjenigen zusammenstimmen, was die Propheten, Christus und die Apostel gelehrt haben, so sehr ist es doch ihr Bestreben, ihren Phantasiegebilden aus den Parabeln des Herrn, aus den Aussprüchen der Propheten, und den Lehrvorträgen der Apostel einen Schein von Glaubwürdigkeit zu geben, indem sie sich um die Ordnuug und den Zusammenhang der Schrift nichts bekümmern, und die Glieder der Wahrheit auflösen. Durch Umbildung und Uebertragung machen sie aus dem, was sie aus der Schrift nehmen, etwas ganz anderes, und verfahren ebenso, wie wenn einer ein, von einem Künstler aus Edelsteinen schön zusammengeseztes, Bild eines Königs auflöste, und aus der Menschengestalt desselben, mit denselben Steinen, das Bild von einem Hund oder Fuchs machte, und dann behauptete, es sey noch dasselbe schöne Königsbild, weil es dieselben Steine seyen. Irenäus führt nun einige Beispiele dieses Verfahrens an. Daß die Gnostiker in der Le=

theile, der Mond ihn aufnehme, ... was ihnen eine ty-
tur verbreite [53]). In dem Gebr... ihrer Systeme zu haben
stiker von solchen Anschauung... ihrem Standpunct aus nicht
ten, und in der Bedeutun... überhaupt das Leiden Christi,
den sie noch ganz auf d... Leiden der Achamoth betrachte
mythischen Naturreligi... andere in seinen Aussprüchen wäh-
ihnen, wie den alter... eine solche Beziehung. Die Leiden,
folgten, die Typ... wendete, habe der Ausruf des Herrn
Kreis bildlicher ... angezeigt: „mein Gott, warum hast du mich
stikern nicht b... Diese Worte gehen auf den Zustand, in wel-
dieselbe all... Sophia sich befand, als sie vom Licht verlassen,
xandriner ... Horos verhindert wurde, weiter zu streben, auf
auf, d... Trauer der Ausspruch: „meine Seele ist betrübt bis
nüzer ... den Tod", auf ihre Furcht die Worte: „Vater, wenn
— ... es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber", auf
ihre Verlegenheit: „ich weiß nicht, was ich sagen soll" (Joh.
12, 27.). Auch Bardesanes hatte die Worte (Ps. 22, 1.):
„mein Gott und König, warum hast du mich so allein ge-
lassen", einem geistlichen Liede zu Grunde gelegt, in wel-
chem er die Achamoth, als eine über ihre Einsamkeit kla-
gende, und Gott um Hülfe anrufende Frau darstellte.
(Neander Gen. Entw. S. 195.) Den Ausspruch Christi,
daß er gekommen sey, um das verlorene, irrende Schaaf
zu suchen (Luc. 15, 4.), verstunden die Valentinianer von
der Achamoth, sofern diese ausserhalb des Pleroma um-
herirrend von Christus geformt, und vom Erlöser auf-
gesucht wurde, und die Parabel von der Frau, die ein
Licht anzündete, und das ganze Haus kehrte, um die
verlorene Drachme zu finden, von der obern Sophia, die
ihre Enthymesis verlor, und dann erst wieder fand, nachdem
alles durch die Gegenwart des Erlösers gereinigt worden
war. So sey sie wieder in das Pleroma zurükgebracht
worden. Ein gleiches Bild der Achamoth, und zwar des-
jenigen Zustandes derselben, in welchem der über sie sich

Gnostiker sehr characteristisch bezeichnende, Erscheinung. Auf der einen Seite mußten sie nach der Bedeutung, die das Christenthum für sie hatte, ihren Ideen auch eine christliche Grundlage geben, auf der andern Seite waren sie, in der Darstellung derselben, von der symbolisch-mythischen Form des Alterthums noch so sehr abhängig, daß sie einer solchen Vermittlung nicht entbehren konnten. So blieb nun zwar dieselbe Anschauungsweise, aber sie wurde auf den christlichen Boden verpflanzt, und das Christenthum selbst gab ihnen nun in der Geschichte seines Stifters, wie früher die Natur den alten Völkern, die bildlichen Anschauungsformen. Irenäus beschreibt in der Darstellung des valentinianischen Systems diese Eigenthümlichkeit der Gnostiker, und macht uns mit einer Reihe solcher Typen und Allegorien bekannt, in welchen wenigstens ein sehr sinnvolles Phantasiespiel nicht verkannt werden kann. So wenig die Lehren der Gnostiker, sagt Irenäus I, 8., mit demjenigen zusammenstimmen, was die Propheten, Christus und die Apostel gelehrt haben, so sehr ist es doch ihr Bestreben, ihren Phantasiegebilden aus den Parabeln des Herrn, aus den Aussprüchen der Propheten, und den Lehrvorträgen der Apostel einen Schein von Glaubwürdigkeit zu geben, indem sie sich um die Ordnung und den Zusammenhang der Schrift nichts bekümmern, und die Glieder der Wahrheit auflösen. Durch Umbildung und Uebertragung machen sie aus dem, was sie aus der Schrift nehmen, etwas ganz anderes, und verfahren ebenso, wie wenn einer ein, von einem Künstler aus Edelsteinen schön zusammengeseztes, Bild eines Königs auflöste, und aus der Menschengestalt desselben, mit denselben Steinen, das Bild von einem Hund oder Fuchs machte, und dann behauptete, es sey noch dasselbe schöne Königsbild, weil es dieselben Steine seyen. Irenäus führt nun einige Beispiele dieses Verfahrens an. Daß die Gnostiker in der Le-

bensgeschichte Christi vieles fanden, was ihnen eine typische Beziehung auf die Ideen ihrer Systeme zu haben schien, läßt sich ohnedieß von ihrem Standpunct aus nicht anders erwarten. Wie sie überhaupt das Leiden Christi, als eine Offenbarung der Leiden der Achamoth betrachteten, so fanden sie insbesondere in seinen Aussprüchen während seines Leidens eine solche Beziehung. Die Leiden, die die Achamoth erduldete, habe der Ausruf des Herrn am Kreuze angezeigt: „mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ Diese Worte gehen auf den Zustand, in welchem die Sophia sich befand, als sie vom Licht verlassen, und vom Horos verhindert wurde, weiter zu streben, auf ihre Trauer der Ausspruch: „meine Seele ist betrübt bis in den Tod“, auf ihre Furcht die Worte: „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber“, auf ihre Verlegenheit: „ich weiß nicht, was ich sagen soll“ (Joh. 12, 27.). Auch Bardesanes hatte die Worte (Ps. 22, 1.): „mein Gott und König, warum hast du mich so allein gelassen“, einem geistlichen Liede zu Grunde gelegt, in welchem er die Achamoth, als eine über ihre Einsamkeit klagende, und Gott um Hülfe anrufende Frau darstellte. (Neander Gen. Entw. S. 195.) Den Ausspruch Christi, daß er gekommen sey, um das verlorene, irrende Schaaf zu suchen (Luc. 15, 4.), verstunden die Valentinianer von der Achamoth, sofern diese ausserhalb des Pleroma umherirrend von Christus geformt, und vom Erlöser aufgesucht wurde, und die Parabel von der Frau, die ein Licht anzündete, und das ganze Haus kehrte, um die verlorene Drachme zu finden, von der obern Sophia, die ihre Enthymesis verlor, und dann erst wieder fand, nachdem alles durch die Gegenwart des Erlösers gereinigt worden war. So sey sie wieder in das Pleroma zurükgebracht worden. Ein gleiches Bild der Achamoth, und zwar desjenigen Zustandes derselben, in welchem der über sie sich

ausbreitende Christus ihr eine Gestalt gab, und sie wieder zum Bewußtseyn des Lichts, das sie verlassen hatte, brachte, sahen sie in jener Tochter des Synagogen=Vorstehers, die in einem Alter von zwölf Jahren von Christus wieder zum Leben erwekt wurde (Luc. 8, 41.). Daß der Erlöser der Achamoth erschien, als sie ausserhalb des Pleroma, einem ἔκτρωμα gleich, sich befand, davon habe Paulus gesprochen, wenn er (1. Kor. 15, 8.) sage: ἔσχατον δὲ πάντων, ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι, ὤφθη κἀμοί. Auf denselben Moment, in welchem der Erlöser mit seinen Altersgenossen der Achamoth erschien, beziehen sich die Worte des Apostels (1. Kor. 11, 10.): δεῖ τὴν γυναῖκα κάλυμμα ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, διὰ τοὺς ἀγγέλους. Ebenso deute auch das verhüllte Angesicht Mosis nichts anders an, als daß sich die Achamoth, als der Erlöser zu ihr kam, aus Scham in einen Schleier hüllte. Jener Simeon, welcher Christus in seine Arme nahm, und Gott dankend sprach: „nun entlässest du, Herr, deinen Diener nach deinem Wort im Frieden“, war ihnen ein Bild des Demiurg, welcher bei der Ankunft des Erlösers seine Versezung erkannte, und dem Bythos dankte, und jene Anna, von welcher im Evangelium gesagt ist, daß sie sieben Jahre mit ihrem Manne lebte, und die ganze übrige Zeit als Wittwe zubrachte, bis sie den Erlöser sah und erkannte, und zu allen von ihm sprach, stellte ihnen ganz unzweideutig die Achamoth dar, welche, nachdem sie nur kurze Zeit den Erlöser mit seinen Altersgenossen gesehen hatte, die ganze übrige Zeit in dem Orte der Mitte zubrachte, und hier wartete, bis er wiederkäme, und ihre Syzygie wiederherstellte. Auch das bekannte, so oft wiederkehrende Bild, durch welches die Gnostiker die endliche Vereinigung der Achamoth mit Christus, der geistigen Naturen mit den Engeln (oder, da dieß selbst schon ein Bild ist, die Vollendung der Seelen, ihre Verklärung zu Engeln), als

eine Vermählung von Braut und Bräutigam, und das Pleroma als ein Brautgemach darstellten, oder, wie Bardesanes, als ein Gastmahl der Sophia, zu welchem alle vollendete Seelen als Gäste eingeladen werden (Neander a. a. O. S. 195.), beweist ebensosehr die Vorliebe der Gnostiker für das Bildliche und Allegorische, als ihr Bestreben, gerade in dieser Beziehung sich an das N. T. anzuschließen, um entweder das Bildliche, das sie hier schon vorfanden, zu benüzen, oder durch die Bedeutung, die sie dem Inhalt des N. T. gaben, sich einen neuen Kreis von Typen und Bildern zu schaffen. In solchen Typen und Allegorien sehen wir allerdings im Ganzen nur dasselbe Verfahren auf das N. T. angewandt, das in Beziehung auf das A. T. längst bei den Alexandrinern gewöhnlich war. Wie diese die Ideen ihrer Religions-Philosophie nur durch die Vermittlung der Allegorie mit dem Buchstaben des A. T. vereinigen konnten, so befanden sich die Gnostiker in demselben Verhältniß zum N. T., wenn sie von dem thatsächlichen Inhalt desselben für ihre Ideen Gebrauch machen wollten. Welches Interesse hätte aber, zumal wenn man bedenkt, wie frei und willkührlich die Gnostiker sonst mit dem Inhalt des N. T. verfuhren, stattfinden können, eine solche Vermittlung zu suchen, und ihr irgend einen Werth beizulegen, wenn nicht die bildliche Anschauungsweise als eine characteristische Eigenthümlichkeit des ganzen Standpuncts, auf welchem sie stunden, anzusehen wäre? Selbst schon der Name Allegorie bedarf, sofern er hier angewandt wird, einer gewissen Einschränkung. Er bezeichnet mehr nur den Standpunct, von welchem aus wir dieses Verfahren beurtheilen können, als den ursprünglichen Standpunct der Gnostiker selbst. Die Allegorie sezt ihrem Begriff nach immer schon voraus, daß man sich eines gewissen Unterschieds zwischen Idee und Bild bewußt ist, daß man das Thatsächliche und

Geschichtliche, worin man gewisse Ideen ausgedrükt findet, als die äußere, versinnlichende, mehr oder minder zufällige Form derselben betrachtet. Aber eben dieß ist nun die Frage, zu deren Lösung wir nicht hindurchdringen können, wie weit bei den Gnostikern selbst der Unterschied zwischen der Idee an und für sich, und der bildlichen Form, die ihr zur Hülle dient, mehr oder minder deutlich zum Bewußtseyn gekommen ist. Wir können in den Systemen der Gnostiker im Ganzen nur eine großartige Allegorie erbliken, in welcher Ideen, deren tiefe, speculative Bedeutung nicht verkannt werden kann, in eine Form eingehüllt sind, an welche sie uns nicht wesentlich und nothwendig gebunden erscheinen, es dringt sich auch an manchen Stellen des Systems stark genug die Ahnung und Vermuthung auf, die Gnostiker können unmöglich Form und Idee so identificirt haben, daß nicht ihnen selbst die Form als ein bloßes Bild, als eine poetische oder mythische Personification erschien (wie nahe scheint dieß insbesondere bei den Syzygien des Pleroma, bei den Leiden der Achamoth, und überhaupt bei der ganzen Rolle, die dieses Wesen spielt, zu liegen!); auf der andern Seite bilden aber doch wieder Form und Idee ein so unzertrennliches Ganze, daß das Bewußtseyn ihres Unterschieds wenigstens nie hindurchgedrungen, und über das System zu stehen gekommen ist. Der Begriff scheint immer nur an der Form zu hängen, in welcher er erscheint, in dieser nur zum Bewußtseyn kommen zu können, und das ganze System seine eigenthümliche und selbstständige Bedeutung zu verlieren, sobald man seine Ideen der Form entkleidet, in die sie gehüllt sind. Das ist das Unvermögen des Geistes, den Begriff in seiner reinen Abstractheit aufzufassen und festzuhalten, die Befangenheit in der Form, die sich durch alle diese Systeme hindurchzieht: in ihrer Form liegt der Zauber, durch welchen sie sich der Herrschaft über die

Gemüther in so hohem Grade bemächtigen konnten. Da nun diese Form die symbolisch-mythische ist, wie sie theils den Religionen der alten Völker zu Grunde liegt, theils auch in der jüdischen Religion nicht ganz zurückgewiesen werden konnte, in welcher in jedem Falle die Allegorie der Alexandriner eine ganz verwandte Erscheinung ist (nur tritt hier die Allegorie nicht ebenso in dem großartigen Zusammenhange eines Systems, sondern mehr nur als Interpretations-Methode, in ihrer Anwendung auf die Schriften des A. T. hervor), so erhellt hieraus das Verhältniß des Gnosticismus zu den vorchristlichen Religionsformen. Es liegt in der großen Bedeutung, die das Bildliche, als die zur Vermittlung der religiösen Ideen dienende Form, hatte, und der Unterschied besteht nur darin, daß bei den Gnostikern die bildliche Form zur Form eines ganzen Systems wurde, und die einzelnen bildlichen Anschauungen, deren sie sich bedienten, aus dem ganzen Gebiete genommen sind, das sich ihnen im Heidenthum, Judenthum und Christenthum in dieser Hinsicht aufschloß. Wiefern mit dem bildlichen Character der gnostischen Systeme auch der Doketismus zusammenhängt, wird sich uns später noch zeigen, da der Doketismus eine Eigenthümlichkeit des Gnosticismus ist, die uns auch noch zur folgenden Classe der gnostischen Systeme hinüberbegleitet.

---

## II. Die das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum streng trennende Form der Gnosis.

### Das System Marcions.

Der Repräsentant einer zweiten Classe gnostischer Systeme stellt sich uns in Marcion dar. Das Eigenthümliche der-

selben ist der strenge Gegensaz, in welchen das Christenthum zum Heidenthum und Judenthum gesezt ist. Alles, worin in den Systemen der ersten Classe ein Verhältniß der Annäherung und Verwandtschaft zwischen Christenthum, Judenthum und Heidenthum erscheint, fällt hier hinweg: die Grenzlinie zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen soll so scharf als möglich gezogen, keine Vermittlung zwischen beidem anerkannt, und nur die Kluft, die beide Gebiete trennt, in ihrer ganzen Weite zur Anschauung gebracht werden. Dieser strenge Gegensaz zwischen dem Christenthum auf der einen, und dem Judenthum und Heidenthum auf der andern Seite, ist sosehr der eigenthümliche Character des marcionitischen Systems, daß alles, was es sonst mit den gnostischen Systemen gemein hat, in den Hintergrund zurücktritt, und nur als das äußerliche Gerüste erscheint, auf welchem erst das eigentliche System aufgeführt werden soll. Es ist eine absichtliche, höchst entschiedene Opposition, die sich überall in diesem Systeme ausspricht, vor allem aber das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum betrifft.

Marcion stimmte mit andern Gnostikern darin überein, daß er von dem höchsten Gott den Demiurg unterschied, und diesen mit dem Judengott identificirte. Der Demiurg ist zwar kein an sich böses Wesen, da er ja in der Mitte steht, zwischen dem guten Gott, und dem die Materie beherrschenden Satan, um so mehr war aber Marcions Streben darauf gerichtet, ihn als ein Wesen zu schildern, dessen Eigenschaften alle tief unter dem Begriff des wahren Gottes stehen. Der Beweis dafür wurde, da der Demiurg der Judengott ist, der sich im A. T. geoffenbart hat, aus dem A. T. geführt: alles also, was Marcion im A. T. mit dem christlichen Begriff Gottes, wie er denselben aufgefaßt hatte, unvereinbar fand, sezte eine des wahren Gottes unwürdige Eigenschaft im Demiurg voraus.

Dieser Beweis wurde zunächst negativ geführt, und gezeigt, daß der Demiurg nach dem A. T. nur für ein höchst schwaches, beschränktes und unvollkommenes Wesen gehalten werden könne. Das sind die *pusillitates, infirmitates, incongruentiae, malignitates,* die Marcion nach Tertullian (Contra Marc. II, 25. 28. IV, 20.) dem Demiurg zum Vorwurf machte, und alle diese *pusilla, infirma* und *indigna* wurden von ihm zusammengestellt, wie Tertullian a. a. O. (c. 27.) sagt, *ad destructionem creatoris,* um dem Demiurg den wahren Begriff Gottes völlig abzusprechen. Einige Beispiele, mit welchen uns Tertullian (welcher hievon hauptsächlich im zweiten Buch seiner Schrift gegen Marcion handelt) bekannt macht, mögen uns den Demiurg nach dieser Seite seines Wesens etwas näher characterisiren. Vorzüglichen Anlaß zur Geringschätzung des Demiurg gaben auch dem Marcion die Erzählungen der Genesis. *Si Deus,* argumentirte Marcion aus c. III. nach Tert. II, 5., *bonus et praescius futuri, et avertendi mali potens, cur hominem et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scilicet censum passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a diabolo. Si enim et bonus, qui evenire tale quid nollet, et praescius, qui eventurum non ignoraret, et potens, qui depellere valeret, nullo modo evenisset, quod sub his tribus conditionibus divinae majestatis evenire non posset. Quod si evenit, absolutum est e contrario, Deum neque bonum credendum, neque praescium, neque potentem. Siquidem in quantum nihil tale evenisset, si talis Deus, id est bonus, et praescius, et potens, in tantum ideo evenit, quia non talis Deus.* In derselben Erzählung fand es Marcion Gottes höchst unwürdig, daß er erst fragen muß, wo Adam sey? und ein gleicher Beweis von Schwäche schien ihm ferner zu seyn, daß er

nach Sodom und Gomorrha herabsteigen muß, um zu sehen, wie es daselbst stehe (Tert. c. 25.). Nur Wankelmuth oder Kurzsichtigkeit, glaubte er, könne die Ursache seyn, wenn das A. T. Gott bald so, bald anders handeln lasse. *Circa personas levem vultis intelligi, cum reprobat aliquando probatos, aut improvidum, cum probat aliquando reprobandos, quasi judicia sua aut damnet praeterita, aut ignoret futura*, sagt Tertullian (c. 23.). Hieraus lassen sich die Widersprüche erklären, die sich im A. T. finden, wenn Gott selbst übertrat, was er geboten oder verboten habe. *Contrarietates praeceptorum*, hält Tertullian (a. a. O. c. 21.) dem Marcion entgegen, *ei exprobras, ut mobili et instabili.* Marcion berief sich auf die, von Gott den Israeliten befohlene, so anstößige Entwendung der goldenen und silbernen Gefässe der Aegyptier, auf die Verlezung des Sabbathgebotes durch den vor Jericho gegebenen Befehl (Jos. 6.), die Anbetung der ehernen Schlange in der Wüste, ungeachtet des so streng verbotenen Idolencultus. Ueberhaupt fehlen einem Gott, der menschlichen Affectionen und Leidenschaften unterworfen sey, alle göttliche Eigenschaften. *Si Deus*, läßt Tertullian (c. 17.) den Marcion schließen, *irascitur et aemulatur, et extollitur, et acerbatur, ergo et corrumpetur, ergo et morietur.*

Da sich auf diesem Wege nur ein negativer Begriff der Gottheit, nur der Begriff eines höchst schwachen und unvollkommenen Wesens ergeben konnte, so kam es nun erst darauf an, dem Begriff der Gottheit, wenn er auf den Demiurg noch seine Anwendung finden sollte, durch eine Eigenschaft, die nicht blos einen Mangel, sondern eine Vollkommenheit ausdrükte, einen positiven Inhalt zu geben. Es ist dieß die Eigenschaft der Gerechtigkeit, die bei Marcion den eigentlich constitutiven Begriff des Demiurg bildet. Der Demiurg ist nicht blos der Weltschöpfer,

sondern als der Gott der Juden, ganz besonders auch der Gesezgeber, das von ihm geoffenbarte A. T. ist das Gesez, im Gegensaz gegen das Evangelium, das Gesez aber beruht auf dem Begriff der Gerechtigkeit, keine andere Eigenschaft kann daher dem Demiurg so wesentlich zukommen, wie die Gerechtigkeit. Was aber dadurch dem Demiurg Positives beigelegt war, erhielt sogleich dadurch wieder seine Einschränkung, daß die positive Eigenschaft wenigstens keine absolute seyn sollte. Die bei den Gnostikern gewöhnliche Geringschäzung alles dessen, was unter den Begriff der Gerechtigkeit fällt, und die strenge Unterscheidung dieses Begriffs von denjenigen Eigenschaften, in welchen das absolute Wesen Gottes sich offenbart (wovon nur Basilides eine Ausnahme gemacht zu haben scheint, wenn er die *δικαιοσύνη* mit ihrer Tochter *εὐνομία* in die Ogdoas versezte)[55]), ist dem marcionitischen System ganz besonders eigen. Auch in der Gerechtigkeit, der Haupteigenschaft des Demiurg drükt sich die Unvollkommenheit desselben aus, und so gewiß die Gerechtigkeit wesentlich verschieden ist von der Güte, so gewiß muß es auch zwei diesen Begriffen entsprechende, wesentlich verschiedene Götter geben. *Quo ore constitues,* entgegnet Tertullian (**II, 12.**) dem Marcion, *diversitatem duorum Deorum, in separatione seorsum deputans Deum bonum, et seorsum Deum justum?* Deßwegen sezte Marcion den Begriff der Gerechtigkeit in enge Verbindung mit dem Begriffe der Strenge und Grausamkeit, vermittelt aber werden diese Begriffe

---

55) Auch nach den Valentinianern konnte, wer blos gerecht ist, nicht ins Pleroma kommen. Die Seelen der Gerechten, lehrten sie nach Iren. I. 7, 1. 5. kommen mit dem Demiurg in den Ort der Mitte: *μηδὲν γὰρ ψυχικὸν* (der Gerechte gehört also blos in die Classe der Psychischen) *ἐντὸς πληρώματος χωρεῖν.* Vgl. oben S. 168. und über Basilides S. 213.

durch den Begriff der Strafgerechtigkeit. Der Demiurg ist als der Gott der Gerechtigkeit auch der Richter, die strafende Function des Richters aber, die darin besteht, daß den Uebertreter des Gesezes ein bestimmtes Maas von Leiden trifft, läßt den Richter als streng und grausam erscheinen. *Iudicem eum designatis*, sagt daher Tertullian (II, 27.) von den Marcioniten, *et severitatem judicis secundum merita caussarum congruentem pro saevitia exprobratis.* (Vgl. c. 11.: *Deus — judex et severus, et quod Marcionitae volunt, saevus*). Als strenger Richter und Handhaber von Recht und Gerechtigkeit ist daher der Demiurg auch ein harter und grausamer, ein troziger und kriegerischer Gott, während, ihm gegenüber, dem wahren Gott vorzugsweise nur die Eigenschaften der Güte, Liebe und Milde zukommen (wie Tert. bemerkt I, 6.: *Marcionem dispares Deos constituere, alterum judicem ferum, bellipotentem, alterum mitem et placidum, et tantummodo bonum atque optimum*). Je verwandter dem Marcion die Gerechtigkeit mit jenen Eigenschaften zu seyn schien, desto mehr mußte er in dem Begriffe der Gerechtigkeit zugleich alles ausscheiden, was mit dem Begriff eines absoluten Wesens in Widerspruch kommt, und daher nur Eigenschaft eines untergeordneten Wesens seyn kann. *An Deus de sola bonitate censendus*, fragt daher Tertullian (I, 25.), *negatis ceteris appendicibus, sensibus et affectibus, quos Marcionitae a Deo suo abigunt in creatorem?*

Steht der Demiurg, dessen ganzes Wesen nicht über den Begriff der Gerechtigkeit hinausgeht, so tief unter dem Begriff des wahren Gottes, so konnte die ganze alttestamentliche Religionsverfassung den Begriff des wahren Gottes nicht offenbaren: der wahre Gott ist dem Judenthum völlig fremd geblieben. Es ist daher ein Hauptsaz der marcionitischen Lehre, daß erst das Christenthum den zuvor

völlig unbekannten Gott bekannt gemacht habe. *Marcionitae*, sagt Tertullian (I, 8.), *novum Deum praeferunt. — Novum igitur audiens Deum, in vetere mundo, et in vetere aevo, et sub vetere Deo ignotum, inauditum, quem tantis retro seculis neminem, et ipsum ignorantia antiquum quidam Jesus Christus et ille in veteribus nominibus novus revelaverit, nec alius antehac, ago gratias huic gloriae eorum.* Derselbe Gegensaz sollte aber nicht blos von dem Verhältniß des Christenthums zum Judenthum, sondern auch von seinem Verhältniß zum Heidenthum gelten. So wenig das Judenthum den wahren Begriff Gottes hatte, so wenig konnte das Heidenthum mit demselben bekannt machen. Die Quelle der Gotteserkenntniß ist dem Heiden die Natur, wie dem Juden das Gesez. Wie nun das Gesez, oder das A. T., sofern es über den Begriff der Gerechtigkeit nicht hinausgeht, auch den wahren Begriff Gottes nicht enthalten kann, so kann auch die Natur den wahren Gott nicht offenbaren, denn die Natur offenbart nur den, dessen Werk sie ist, den Weltschöpfer, der Weltschöpfer ist aber nicht der wahre Gott, nicht blos weil der Weltschöpfer mit dem Gott der Juden identisch ist, sondern auch deßwegen, weil die Natur ein des wahren Gottes ebenso unwürdiges Werk ist, als das Gesez, oder das A. T. (*Inpudentissimi Marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris. Nimirum, inquiunt, grande opus et dignum Deo mundus* Tert. I, 13.). So viel nachtheiliges Marcion über das A. T. zu sagen wußte, so geringschäzend urtheilte er über die Natur, welcher er, als einem Werke des Demiurg, jede Beziehung auf die Idee Gottes absprach. Tertullian macht uns mit seinen Einwürfen gegen die gewöhnliche Naturansicht nicht näher bekannt, nimmt aber davon Veranlassung, zu beweisen, daß dem Menschen sowohl in der äussern Natur, als in

seinem eigenen Bewußtseyn eine sichere Quelle der wahren Gotteserkenntniß gegeben sey (I, 10. f.).

Weder Natur noch Gesez, weder Heidenthum noch Judenthum, konnte demnach den wahren Gott offenbaren, erst das Christenthum ist es, das die Idee desselben enthüllte. Der Gott des Christenthums ist ein völlig neuer und unbekannter, von welchem weder die heidnische, noch die jüdische Welt eine Ahnung hatte. Da ebendeßwegen seine Offenbarung an nichts verwandtes und vorbereitendes angeknüpft werden konnte, weder im Judenthum noch im Heidenthum etwas vermittelndes vorfand, so erhielt dadurch Marcions System jenen eigenen Character, welchen Tertullian (IV, 11.) treffend mit den Worten bezeichnet: *subito Christus, subito et Johannes, sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum ordinem habent apud creatorem.* Bei dem schroffen Verhältniß, in das Marcion das Judenthum und Heidenthum zum Christenthum sezte, konnte der zuvor völlig unbekannte Gott nur als eine plözliche, durch nichts vermittelte, Erscheinung hervortreten, er konnte sich nur durch sich selbst offenbaren. *Inquiunt Marcionitae,* läßt Tertullian (I, 19.) sie sagen, *Deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem* (*κτίσις*), *sed per semet ipsum revelatus est in Christo Jesu.* Die Offenbarung des bis dahin noch unbekannten Gottes, die Enthüllung der wahren Idee desselben durch das Christenthum begann nach Marcion damit, daß Christus, im fünfzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius, vom Himmel herabkam, und plözlich und völlig unerwartet in Galiläa, in der Stadt Kapernaum, erschien (Tert. I, 19. IV, 7.). Eine Vorbereitung und Vorausverkündigung war, wie Marcion ausdrüklich behauptete, gar nicht nöthig. Christus documentirte sich, als er sich und den wahren Gott offenbarte, durch die Sache selbst. *Non fuit, inquis,* läßt Tertullian

(III, 3.) ihn sagen: *ordo ejus necessarius, quia statim se et filium et missum et Dei Christum rebus ipsis esset probaturus, per documenta virtutum.* Konnte aber der bisher unbekannte Gott nur auf diese Weise, durch den ihn offenbarenden Christus, seinen *circumlator* (wie Marcion in dieser Hinsicht Christus, als Offenbarungsorgan Gottes, genannt zu haben scheint Tertull. I, 19.) hervortreten, so ist nichts natürlicher, als daß alles, was er offenbart, das ganze Christenthum nach Inhalt und Form, in den entschiedensten Gegensaz zum Judenthum und Heidenthum trat. Die Ansicht, daß zwischen diesen beiden Religionsgebieten, dem heidnischen und jüdischen, auf der einen, und dem christlichen auf der andern Seite, durchaus keine Gemeinschaft bestehe, ist ja die Grundidee, die Marcions ganzes System beherrscht. Wie er daher vom Judenthum und Heidenthum aus keinen Uebergang zum Christenthum finden konnte, weil ihm jene beiden Religionen, oder das ganze Reich des Demiurg, nichts der Gottheit würdiges, ihrer wahren Idee entsprechendes, zu enthalten schien, so mußte ihm daher auch vom Christenthum aus alles, was das Christenthum enthielt, als etwas vom Heidenthum und Judenthum völlig verschiedenes erscheinen. Wo keine Gemeinschaft ist, kann nur ein abstoßendes, feindliches Verhältniß seyn. In Marcions System konnte daher nach der Grundansicht, auf welcher es ruhte, das Christenthum nur als die entschiedenste Opposition gegen das Judenthum und Heidenthum, oder nur als die Negation beider auftreten.

Betrachten wir nun diese Seite des Systems des Marcions näher, so muß vor allem das Verhältniß, in welches er das Christenthum zum Judenthum sezte, unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, da aus allem, was uns über Marcions System und die Schriften, in welchen er es begründete und darlegte, bekannt ist, unstreitig hervor-

geht, daß ihm selbst jener, seinem System eigene, Oppositionscharacter, am deutlichsten am Judenthum zum Bewußtseyn gekommen ist. In dem darauf sich beziehenden Theil seines Systems, in welchem er mit aller Anstrengung des Geistes in die Tiefe des christlichen Bewußtseyns hinabzudringen sucht, um den großen Gegensaz zwischen Gesez und Evangelium in seiner ganzen Schärfe und Weite aufzufassen, ist uns der eigentliche Kern und Mittelpunct seines Systems gegeben. Eben darauf bezogen sich auch die wichtigsten Schriften Marcions, von welchen wir noch einige Kenntniß haben. Dürfen wir annehmen, daß Marcions Evangelium, wie doch nach Tertullian und andern alten Schriftstellern, und nach der ganzen Beschaffenheit, die es, ihrem einstimmigen Zeugniß zufolge, gehabt haben muß, kaum bezweifelt werden kann, ein, nach seinem System abgeändertes war, so war seine einzige Absicht dabei, in der von ihm allein anerkannten Urkunde der evangelischen Geschichte den Gegensaz durchzuführen, welchen er sich zwischen dem Gesez und Evangelium dachte. *Totum*, sagt Tertullian (IV, 6.), *quod elaboravit* (*evangelium*), *etiam Antitheses praestruendo, in hoc cogit, ut veteris et novi testamenti diversitatem constituat, proinde Christum suum a creatore separatum ut Dei alterius, ut alienum legis et prophetarum. Certe propterea contraria quaeque sententiae suae erasit, conspirantia cum creatore, quasi ab adsertoribus ejus intexta, competentia autem sententiae suae reservavit.* Denselben Zwek hatten Marcions **Antitheses**, eine Schrift, die als eine Zugabe zu seinem Evangelium, schon durch ihren Titel die Aufgabe zu erkennen gibt, die er in ihr sich gesezt hat. *Ut fidem instrueret* (*evangelio*), so beschreibt sie Tertullian (**IV, 1.**), *dotem quandam commentatus est illi, opus ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cognominatum, et ad separationem legis et evangelii coa-*

*ctum, qua duos Deos dividens, proinde diversos, alterum alterius instrumenti (vel quod magis est usui dicere) testamenti, ut exinde evangelio quoque secundum Antitheses credendo patrocinaretur.* Vergl. II, 29. wo Tertullian von diesen *Antitheses* sagt, sie seyen *gestientes, ex qualitatibus ingeniorum, sive legum, sive virtutum, discernere, atque ita alienare Christum a creatore, ut optimum a judice, et mitem a fero, et salutarem ab exitioso.* Es ist zu bedauern, daß Tertullian uns mit dem Inhalt dieses Werkes nicht näher bekannt macht, da er es, nach der Widerlegung des marcionitischen Begriffs der Gerechtigkeit, für unnöthig hielt, noch in das Einzelne einzugehen[56]. Wir wissen daher nur soviel, daß es sich in den Antithesen um den Gegensaz der Gerechtigkeit des Weltschöpfers, und der Güte des wahren Gottes, und die Durchführung desselben, durch eine Reihe einander gegenübergestellter Säze des A. und N. T., handelte. Der Gegensaz des Gerechten und Guten ist der allgemeinste Gesichtspunct, unter welchen Marcion alles stellte, was für Gesez und Evangelium, für Judenthum und Christenthum, auf gleiche Weise characteristisch ist. Von diesem Gesichtspunct aus mußte daher die Lehre von der freien, sündenvergebenden Gnade Gottes, im Gegensaz gegen die Lehre von einer, nur nach Maasgabe der Werke richtenden, theils belohnenden, theils bestrafenden Gerechtigkeit, eine

56) ***Ceterum ipsas quoque Antitheses Marcionis cominus caecidissem, si operosiore destructione earum egeret defensio creatoris, tam boni quam et judicis, secundum utriusque partis exempla congruentia Deo, ut ostendimus. Quod si utraque pars bonitatis atque justitiae dignam plenitudinem divinitatis efficiunt omnia potentis, compendio interim possum Antitheses retudisse, gestientes ex qualitatibus etc.*** Tert. II, 29.

höchst wichtige Stelle in seinem System einnehmen, nur fehlen uns auch hierüber genauere Angaben, und es wäre gewiß nicht ohne Interesse, näher zu wissen, wie er den paulinischen Begriff der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* auffaßte und bestimmte. Wie er mit dem Begriff der Gerechtigkeit den Begriff der Härte und Strenge verband, so war ihm dagegen die wesentlichste Eigenschaft des höchsten, von Christus geoffenbarten, Gottes reine Güte und Liebe. Deßwegen rühmte er an Christus nichts mehr, als seine *lenitas* und *mansuetudo* (Tert. **IV, 9.**), und stellte überhaupt als höchsten Grundsaz der Religion auf, daß sie die Furcht völlig ausschließe. *Marcion Deum suum timeri negat*, sagt Tertullian (**IV, 8.**), *defendens bonum non timeri, sed judicem, apud quem sunt materiae timoris, ira, saevitia, judicia, vindicta, damnatio.* Vgl. **I, 27.**: *Adeo prae se ferunt Marcionitae, quod Deum suum omnino non timeant, malus autem, inquiunt, timebitur, bonus autem diligetur.* Das Christenthum ist daher nur die Religion der Liebe, der Vergebung und Gnade, das Judenthum die Religion der Furcht, der Vergeltung und der Strafe, einer Gerechtigkeit, die auf dem Grundsaz, Aug' um Auge, Zahn um Zahn beruht (der *definitio talionis oculum pro oculo, dentem pro dente, et livorem pro livore repetentis* Tert. **II, 18.**). In diesem Sinne sollte also Christus der Stifter einer neuen Religion seyn, um den wahren Gott, den Gott der Liebe, zu offenbaren, und als *novae tantaeque religionis illuminator* (Tert. **IV, 17.**) der unlauteren, falschen Religion, deren Urheber der Weltschöpfer war, entgegentreten. Von diesem Gesichtspunct aus legte daher Marcion auf alles dasjenige, worin sich in der evangelischen Geschichte eine antithetische Beziehung gegen die alttestamentliche Religions-Verfassung und den Geist derselben besonders deutlich zu erkennen gab, besonderes Gewicht. Daß er Zöllner in die Zahl seiner

Apostel aufnahm (*publicanum adlectum a Domino in argumentum adducit, quasi ab adversario legis adlectum, extraneum legis et Judaismi prophanum* Tert. **IV, 11.**), das Sabbathsgebot nicht beobachtete (**c. 12.**), und andern Gesezen des Judengottes geradezu entgegenhandelte (*quia lex a contactu feminae sanguinantis summovet, idcirco gestiebat non tantum contactum ejus admittere, sed etiam sanitatem donare* Tert. **c. 20.** in Beziehung auf Luc. 8, 44., vgl. Tert. **c.** 9. *ut aemulus legis tetigit leprosum, nihil faciens praeceptum legis*), seinen Jüngern auch nur einen Stab auf den Weg mitzunehmen verbot, während der Demiurg den Juden Gold und Silber aus Aegypten mitzunehmen gebot (Tert. **IV. 24. V, 13.**), daß er als Kinderfreund sich zeigte, und lehrte, man müsse den Kindern ähnlich werden, während der Demiurg, um die Beschimpfung Elisa's zu rächen, Bären gegen Kinder aussandte (*satis imprudens antithesis!* Tert. **c. 23.**), an seinen Jüngern es verwies, daß sie an einem Fleken Samariens Rache nehmen wollten, während der Demiurg, auf Elisa's Verlangen, Feuer zur Rache an den falschen Propheten herabsandte (Tert. a. a. O.), die Hände ausstrekte, nur um die Glaubigen zu retten, nicht aber um die Unglaubigen zu vernichten, wie Moses der Prophet des Weltschöpfers (**II.** Mos. 17, 9. **Dial. de recta in Deum fide Sect. 1.**); solche und andere Antithesen waren es, die Marcion für seinen Zwek, den Gegensaz des Gesezes und des Evangeliums ins Licht zu sezen, besonders geltend machte. Da Marcion annahm, daß auch der Weltschöpfer einen Christus verkündigt habe, so gab ihm auch dieß Veranlassung, an der Verschiedenheit der beiden Christus, des jüdischen und christlichen, den allgemeinen Gegensaz des Judenthums und Christenthums weiter durchzuführen [57]). Der Christus des Weltschöpfers

57) ***Constituit Marcion alium esse Christum, qui Tiberia-***

konnte nur denselben Character haben, welchen auch der Weltschöpfer selbst hatte. Wie daher Marcion den Weltschöpfer als einen strengen, leidenschaftlichen, von kriegerischem Geiste beseelten Gott schilderte, so konnte er sich auch den von ihm verkündigten Christus nicht anders als mit solchen Eigenschaften denken. *Militarem et armatum bellatorem praedicari putas*, bemerkt Tertullian (**IV, 20.**) gegen Marcion. Aus diesem Grunde glaubte Marcion in der Weissagung des Esaias (c. 7.), in welcher ihm nur ein Krieger geschildert zu werden schien, nichts auf Christus passendes finden zu können. *Provoca nunc*, sagt Tertullian (**III, 12.**), *ut soles ad hanc Esaiae comparationem Christi, contendens illam in nullo convenire. Primo enim, inquis, Christus Esaiae Emmanuel vocari habebit, dehinc virtutem sumere Damasci et spolia Samariae, adversus regem Assyriarum. Porro iste, qui venit, neque sub ejusmodi nomine est editus neque ulla re bellica est functus.* Damit hiengen die weitern wichtigern Differenzen zusammen, die Marcion nachwieß, daß der jüdische Messias nur das Eine Volk der Juden aus der Zerstreuung zurückführen soll, der Christus der Christen aber dazu von dem Gott der Liebe gesandt ist, das ganze Menschengeschlecht zu befreien [58],

---

*nis temporibus a Deo quondam ignoto revelatus sit in salutem omnium gentium, alium, qui a Deo creatore in restitutionem judaici status sit destinatus, quandoque venturus. Intra hos magnam et omnem differentiam scindit, quantam inter legem et evangelium, quantam inter Judaismum et Christianismum.* Tert. IV, 6.

58) *Sic nec illam injectionem tuam potes sistere ad differentiam duorum Christorum, quasi judaicus quidem Christus populo soli ex dispersione redigendo destinetur a creatore, vester vero omni humano generi liberando collatus sit a Deo optimo.* Tert. III, 21.

und das Reich des leztern ein ewiges und himmlisches ist, während der jüdisch-christliche Messias den Juden nur den Wiederbesiz ihres Landes, und nach dem Tode Ruhe in Abrahams Schooße verhieß[59]. Was der Weltschöpfer den Seinigen ankündigte, Lohn und Strafe, konnte ihnen nur in der Unterwelt zu Theil werden, die Seligkeit aber, die Christus ertheilt, hat ihren Ort im Himmel. Marcion bezog darauf die Parabel von Lazarus und dem reichen Mann (Luc. 16.), in welcher er nur eine Beschreibung der Unterwelt des Weltschöpfers sah, und besonders die Worte (v. 29.): *ἔχουσι Μωϋσέα καὶ τους προφήτας, ἀκουσάτωσαν αὐτῶν*, die ihm nur zu den Juden gesagt zu seyn schienen. *Immo, inquit,* sagt Tertullian (IV, 24.), *nostri Dei monela de coelo, non Moysen et prophetas jussit audiri, sed Christum, hunc audite* (Luc. 9, 28—36.). — *Marcion aliorsum cogit, scilicet, ut utramque mercedem creatoris, sive tormenti, sive refrigerii apud inferos determinet eis positam, qui legi et prophetis obedierint, Christi vero et Dei sui coelestem definiat sinum et portum.* So groß die Verschiedenheit zwischen Christus und dem jüdischen Messias ist, so unähnlich mußte er auch den Propheten des Weltschöpfers seyn. Marcion hob in dieser Beziehung hervor, daß Chri-

59) *Immo, inquis,* läßt Tertullian III, 24. den Marcion sagen, *spero, ab illo, quod et ipsum faciat ad testimonium diversitatis regnum Dei aeternae et coelestis possessionis, aeternae vester Christus pristinum statum Judaeis pollicetur, ex restitutione terrae, et post decursum vitae apud inferos in sinu Abrahae refrigerium. Deum optimum! si reddit placatus, quod et abstulerat iratus. — Tu hinc quoque alium argumentaris Christum, quod regnum novum annunciet.* Vgl. IV, 14.: *putas creatoris quidem terrenas promissiones fuisse, Christi vero coelestes.*

stus seine Wunder durch sein bloßes Wort verrichtet habe. *Et hoc apponit Marcion*, sagt Tertullian (IV, 9.), *Elisaeum quidem materia eguisse, aquam adhibuisse et eam septies, Christum vero verbo solo et hoc semel functo curationem statim repraesentasse.* Selbst Johannes der Täufer nahm daher an Christus Anstoß (Luc. 7, 23.), weil auch er, als einer der Propheten des Weltschöpfers, in Christus einen ganz andern fand, als er sich vorgestellt hatte (*scandalizabatur, quia alium Christum sperans.* Tert. IV, 18.).

Was Marcions Antinomismus in Beziehung auf das Judenthum ist, ist in noch allgemeinerer Beziehung, somit auch in Beziehung auf das Heidenthum, die ganze, sowohl jüdische als heidnische, Welt, sein Doketismus. Wie Marcions Christus, weil er Gesez und Propheten bekämpfte, und völlig aufhob, mit dem Gott des Judenthums keine Gemeinschaft haben konnte, so sollte dasselbe abstoßende und feindliche Verhältniß gegen denselben Gott, sofern er nicht blos der Gott des Judenthums, sondern der Weltschöpfer ist, durch den Doketismus noch weiter ausgedehnt und vollendet werden. Um Christus jede Beziehung zum Weltschöpfer und zur Welt, dem ganzen Reiche desselben, völlig abzuschneiden, durfte er nichts haben, was ihn in irgend einen Zusammenhang mit der äußern Natur brachte. Er durfte also nicht nur keinen, durch das Naturgesez der Zeugung entstandenen, sondern überhaupt keinen materiellen Körper haben, weil alles materielle und körperliche nur aus dem Reich des Demiurg stammen kann, und von den Gesezen des Demiurg abhängig, und durch sie bedingt ist. Marcions System zeichnet sich unter den gnostischen Systemen besonders durch seinen entschiedenen Doketismus aus. *Evomat jam hinc*, ruft Tertullian aus, indem er (III, 8.) auf die Bestreitung desselben übergeht, *proprii ingenii virus (haereticus), phantasma vindicans Chri-*

*stam, nisi quod et ista sententia alios habebit autores, praecoquos et abortivos quodammodo Marcionitas, quos Apostolus Ioannes Antichristos pronunciavit, negantes, Christum in carne venisse, et tamen non, ut alterius Dei jus constituerent* (dieß war es also, was Marcion auch nach Tertullian hauptsächlich durch seinen Doketismus beabsichtigte), *quia et de isto notati fuissent, sed quoniam incredibile praesumserant Deum carnem. Quo magis Antichristus Marcion sibi eam rapuit praesumptionem* (daß Christus, um vom Demiurg unabhängig zu seyn, auch keinen natürlichen Leib haben dürfe), *aptior scilicet ad renuendam corporalem substantiam Christi, qui ipsum Deum ejus nec auctorem carnis induxerat, nec resuscitatorem, optimum videlicet, et in isto et diversissimum a mendaciis et fallaciis creatoris. Et ideo Christus ejus, ne mentiretur, ne falleret, et hoc modo creatoris forsitan deputaretur, non erat, quod videbatur, et, quod erat, mentiebatur, caro nec caro, homo nec homo.* Die ganze Erscheinung Christi war demnach bloßer Schein, aber selbst dieser Schein sollte sich nicht auf alles erstreken, was zum natürlichen Verlauf eines Menschenlebens gehört. Denn wenn auch Christus als Phantasma öffentlich erschien, und mit seinen Jüngern zusammenlebte, als solches lehrte und wirkte, ja sogar als Phantasma starb, so sollte er doch nicht einmal zum Schein geboren werden. Um der Annahme einer wirklichen Geburt so fern als möglich zu bleiben, sollte auch keine Scheingeburt zugegeben werden. Tertullian leitet hieraus sogar den ganzen Doketismus Marcions ab (III, 11.): *Totas istas praestigias putativae in Christo corpulentiae Marcion illa intentione suscepit, ne ex testimonio substantiae humanae nativitas quoque ejus defenderetur, atque ita Christus creatoris vindicaretur, ut qui nascibilis ac per hoc carneus annunciaretur.* Einen wirk-

lichen Leib würde er nicht schlechthin verworfen haben, hätte man nur nicht daraus auf eine wirkliche Geburt und auf die Abhängigkeit von den Naturgesezen des Weltschöpfers geschlossen. Einen sehr schlagenden Beweis für diese Ansicht fand Marcion mit andern Häretikern in der aus Matth. 12, 48. ergänzten Stelle bei Luc. 8, 21. *Venimus*, sagt Tertullian in seiner Kritik des marcionitischen Evangeliums (IV, 19.) zu dieser Stelle, *ad constantissimum argumentum omnium, qui domini nativitatem in controversiam deferunt. Ipse, inquiunt, contestatur, se non esse natum, dicendo: quae mihi mater, et qui mihi fratres?* (Vgl. Tertull. De carne Chr. c. 7.). Dagegen ließ Marcion, um seinen Christus von jener *foeditas omnis nativitatis, et educationis, et ipsius etiam carnis indignitas* (Tert. IV, 21.) frei zu lassen, sein irdisches Daseyn mit dem schon erwähnten Momente beginnen, in welchem er, plözlich vom Himmel herabgekommen, als Lehrer gegen Gesez und Propheten (so erklärte er das ἐκπλήσσεσθαι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ Luc. 4, 32.), in der Synagoge in Kapernaum auftrat (*de coelo statim ad synagogam* Tert. IV, 7.). Tertullian bezeichnet (I, 19.) dieses plözliche, körperlose Erscheinen Christi mit den Worten: *anno XV. Tiberii Christus Jesus de coelo manare dignatus est spiritus salutaris* (als πνεῦμα μόνον, wie sich Epiphan. Haer. XLII. S. 342. über diesen Doketismus ausdrükt). So wenig Marcions Christus an der menschlichen Geburt irgend einen Theil haben sollte, so sollte doch auch er durch Leiden und Kreuzestod sein irdisches Daseyn enden. Es konnte auch dieß nur zum Scheine geschehen (*mendacio passus est, ut phantasma*, Tertull. III, 11.), muß aber für Marcion um so bedeutungsvoller gewesen seyn, je mehr es mit jenem eigenthümlichen Eintritt in das irdische Daseyn contrastirt. Da schon die katholische Lehre Christus nach dem Tode in den Hades hin-

abgehen ließ, so konnte Marcion im Einklang mit derselben seinen Doketismus auch noch über das irdische Daseyn Christi hinaus sich erstreken lassen. Es war (wie wir aus Irenäus **I, 29.** Epiphanius **Haer. XLII, 4.** sehen) in seinem System ausdrüklich von einem Hinabgang Christi in den Hades die Rede.

Die Frage, welche Bedeutung der in den gnostischen Systemen zwar auf verschiedene Weise sich modificirende, aber ihnen im Ganzen doch durchaus eigenthümliche, Doketismus habe, muß sich da, wo er so entschieden hervortritt, wie bei Marcion, auch um so mehr aufdringen. Der Doketismus ist im Allgemeinen die Behauptung, daß die menschliche Erscheinung bloßer Schein sey, und keine wahrhaft objective Realität habe. Bei der nähern Bestimmung dieses Begriffs hängt dann aber sogleich alles davon ab, was für Schein und was für Realität gehalten wird. Geht man von dem orthodoxen Begriff der Person Christi aus, wie er im Grunde von Anfang an in der katholischen Kirche galt, daß in Christus das Göttliche dieselbe Realität habe, wie das Menschliche, daß diese beiden Seiten seines Wesens als integrirende Elemente dieselbe persönliche Einheit bilden, wie in jedem menschlichen Individuum Geist und Körper zur persönlichen Wesens-Einheit verbunden sind, so kann, sobald nur das Göttliche in Christus nicht geläugnet wird, die Antithese eine doppelte seyn: entweder wird dem Menschlichen in Christus die objective Realität abgesprochen, sein menschlicher Körper für einen bloßen Scheinkörper erklärt, oder es wird wenigstens das Menschliche vom Göttlichen so getrennt, daß zwischen beidem keine persönliche Einheit mehr besteht. Die erste Ansicht ist die rein doketische, da nach ihr Christus nur dem Schein nach Mensch war, aber auch die zweite hat mit dem eigentlichen Doketismus wenigstens dieß gemein, daß sie die gottmenschliche Einheit des Erlösers für bloßen

Schein erklärt, denn, indem sie zwischen Christus und Jesus unterscheidet, Jesus für einen wirklichen Menschen hält, und ihn, auf sichtbare menschliche Weise, für den Zwek der Erlösung thätig seyn läßt, ist es bloßer Schein, wenn man Jesus für die wahre Person des Erlösers, für das eigentliche Subject der erlösenden Thätigkeit hält. Auch die erste Ansicht läßt noch eine doppelte Modification zu, je nachdem man die Unterscheidung des Pneumatischen und Psychischen strenger festhält, oder nicht. Wird der Unterschied des Pneumatischen und Psychischen nicht besonders geltend gemacht, so ist Christus, der Erlöser, bloßer Geist, der *spiritus salutaris*, dessen menschliche Erscheinung bloßer Schein ist. Unterscheidet man aber von dem Pneumatischen das Psychische, und von diesem wieder das Hylische, das eigentlich Materielle und Körperliche, so kann man dem Erlöser einen psychischen Körper beilegen, muß dann aber doch, um den an sich unsichtbaren, psychischen Körper in sichtbarer, menschlicher Gestalt erscheinen zu lassen, noch eine besondere *οἰκονομία* zu Hülfe nehmen, durch welche das Unsichtbare sichtbar wird, oder das nur psychisch Körperliche die Gestalt oder den Schein eines materiellen Körpers erhält. Das Psychische vermittelt also zwar die Erscheinung, die Erscheinung des Erlösers selbst aber ist keine wahre menschliche, sondern eine blos doketische, er hat nur die Scheingestalt eines Menschen, wie nach der zuerst erwähnten Modification dieser Ansicht. Jede der drei Ansichten, die sich aus dieser Unterscheidung ergeben, hat ihren eigenen Repräsentanten unter den Gnostikern. Es sind die drei Gnostiker, Basilides, Valentin und Marcion. Am nächsten steht der orthodoxen Ansicht Basilides, am meisten entfernt sich von ihr Marcion, in der Mitte zwischen beiden steht Valentin mit seinem psychischen Christus. Am sprechendsten bezeichnet den Unterschied die Verschiedenheit der Ansicht von der Geburt. Eine wirkliche Geburt nahm

Basilides an, obgleich nur die Geburt des Menschen Jesus, eine bloße Scheingeburt Valentin, schlechthin von keiner Geburt wollte Marcion wissen. Daß wir diese drei Ansichten mit Recht zusammennehmen, und als Modificationen einer und derselben Grundidee betrachten, muß sich uns noch bestimmter aus der Bedeutung ergeben, die überhaupt dem Doketismus zukommt. Der Doketismus kann überall nur aus einer Ansicht hervorgehen, die von dem strengen Gegensaz zwischen Geist und Materie ausgeht. Die Idee, die ihm zu Grunde liegt, ist immer die Idee der absoluten Herrschaft und Superiorität des Geistes über die Materie. Nur der Geist ist das wahrhaft Substanzielle und an sich Seyende, die Materie ist nur so von ihm verschieden, wie sich das Accidens zur Substanz, das Unvollkommene zum Vollkommenen verhält, sie hat an und für sich kein wahres und reelles Seyn, ist gleichsam nur das Nichtseyende, das, was nur den Schein des Seyns hat, oder, wenn sie auch dem Geist als ein selbstständiges, für sich bestehendes Seyn gegenübertritt, so hat sie doch so wenig einen absoluten Werth, daß es in dieser Hinsicht wenigstens das Verhältniß der völligsten Unterordnung ist, in welcher sie zum Geiste steht, sie verhält sich zu ihm nur so, wie sich das Unreine zum Reinen, das Böse zum Guten verhält. Als bloßes Accidens ist die Materie geradezu gedacht, wenn sie nur die Hülle und Form ist, in welcher der Geist erscheinen muß, um sich in einer endlichen Welt zu objectiviren, der Geist verdichtet sich gleichsam zur materiellen Körperwelt, aber in diesem Uebergang des Geistes zur Materie muß es einen bestimmten Punct geben, welchen der Geist nicht überschreiten darf, um sich das Bewußtseyn seines absoluten Wesens rein zu bewahren. Ist auch, nach dieser Ansicht von dem Verhältniß des Geistes zur Materie, die Materie immer nur der endlich gewordene, objectivirte Geist, so ist doch

das Materielle, sofern es vom Psychischen unterschieden wird, die träge, todte Masse, durch welche der freie Geist so gebunden wird, daß ihm das Bewußtseyn seiner selbst in ihr entschwindet. Soll also der Geist das Bewußtseyn seines absoluten Wesens, und seiner absoluten Herrschaft über die Materie sich erhalten, so muß er diese Herrschaft immer wieder dadurch bethätigen, daß er die materielle Form, in welcher er erscheint, durchbricht, sie nie zu einer stehenden und starren werden läßt, sondern sich über sie aufschwingt, sich völlig frei zu ihr verhält, sie als eine für den Geist völlig durchsichtige und wandelbare Form behandelt. In diesem Sinne ist daher die sinnliche Form, in welcher der Geist erscheint, eine bloße Scheingestalt, und der Erlöser kann in keiner andern, als nur in einer solchen, in der sinnlichen Welt erscheinen. Denn wenn im Gnosticismus die Erlösung darin besteht, daß der Geist sich seiner absoluten Herrschaft über die Materie wieder bewußt wird, und dadurch seine Freiheit von derselben gewinnt, so kann Erlöser in diesem Sinne nur ein solcher seyn, in welchem jenes Bewußtseyn nie durch das Uebergewicht der Materie über den Geist getrübt worden ist, auf dieselbe Weise, wie nach der gewöhnlichen Ansicht der Erlöser, um von der Sünde zu erlösen, selbst unsündlich seyn muß. Jeder, in welchem die Materie so Raum gewonnen hat, daß er sie als eine dichte Masse, als einen festen Körper, nicht mehr mit der freien Kraft des Geistes durchdringen kann, ist selbst der Erlösung bedürftig, und kann daher sein Erlösungsprincip nur in einem andern haben, in welchem die Materie keine solche Consistenz erhalten, den Geist nicht auf dieselbe Weise gebunden hat. Dieß ist die Bedeutung des valentinianischen Doketismus, welcher den Erlöser zwar in einem psychischen Christus erscheinen lassen konnte, diesem aber nur einen Scheinkörper, keinen materiellen Körper geben durfte, wenn ihm

nicht die Idee des Erlösers verloren gehen sollte. Der Doketismus spricht demnach das die erlösende Thätigkeit bedingende Princip aus, die Freiheit von der Materie. In dieser Ansicht wird nichts wesentlich geändert, wenn auch die Materie, dem Geiste gegenüber, als selbstständiges, für sich bestehendes, Princip betrachtet wird. Sie ist dann zwar nicht das Product des Geistes, aber es bleibt doch dasselbe Verhältniß des Geistes zu ihr. Nur der Geist hat, ihr gegenüber, absoluten Werth und absolute Realität, sie selbst ist für den Geist an und für sich ohne Werth und Bedeutung. Ist nun die Erlösung die Befreiung von der Herrschaft der Materie, so kann der Erlöser keine Gemeinschaft mit ihr haben, weil jede Gemeinschaft mit ihr, die Reinheit des Geistes trübt, den Geist seiner absoluten Superiorität über die Materie beraubt. Der Erlöser kann daher nur auf eine solche Weise erscheinen, die zugleich seine absolute Unabhängigkeit von der Materie, die wesentliche Verschiedenheit des Geistes von der Materie manifestirt. Wäre er mit einem materiellen Körper zur organischen Einheit verbunden, so würde der Geist in ihm von der Materie abhängig, durch sie gebunden und beschränkt erscheinen. Aber gleichwohl kann der Erlöser seine erlösende Thätigkeit nicht äussern, ohne sich in der materiellen, endlichen Welt, in welcher allein die der Erlösung bedürftigen Individuen sind, auf eine sichtbare Weise zu manifestiren. So kann dieß nun nur in einer Gestalt geschehen, die nichts wirklich Materielles an sich hat, sondern nur den Schein eines wirklichen Menschenkörpers an sich trägt, oder der Erlöser kann wenigstens nur so mit einem wirklichen Menschen in Verbindung treten, daß derselbe ihn zum bloßen Vehikel und Organ dient: der wahre Erlöser schwebt als die unsichtbare Idee über ihm, und der wirkliche Mensch bezeichnet gleichsam nur die Stelle, an welcher die erlösende Thätigkeit in die sichtbare

Welt eingreift. Er ist nur das Zeichen derselben, und man kann sowohl nach Basilides, als nach Marcion sagen, der Erlöser sey nur zum Schein Mensch geworden, oder nur zum Schein in einem wirklichen Menschenkörper erschienen. Müssen wir nun hierin die Bedeutung des Doketismus finden, somit nicht blos in einem absichtlichen und willkührlichen Widerspruch gegen die factische Realität der evangelischen Geschichte, sondern in der Ansicht, daß sich in ihm die Grundidee des Gnosticismus von der absoluten Freiheit und Unabhängigkeit des Geistes von der Materie ausspricht, so erklärt sich hieraus weiter, warum die gnostischen Systeme die erlösende Thätigkeit auf eine Weise beginnen lassen, durch welche im Grunde eine absoluter Anfang gesezt wird. Am auffallendsten ist dieß bei Marcion. Es ist dieß jenes Plözliche und Momentane seines Systems, jenes völlig unvorbereitete *manare de coelo*. Daß aber dieß ein Hauptpunct ist, welcher bei einer richtigen Auffassung des Doketismus beachtet werden muß, ist daraus zu sehen, daß eben damit auch die beiden andern Systeme zusammenstimmen. Denn wenn auch Basilides und Valentin jenen Moment mit dem Moment der Taufe Jesu zusammenfallen lassen, so ist doch die Taufe selbst etwas unwesentliches, und es findet nur eine zufällige Anknüpfung an einen, in der evangelischen Geschichte gegebenen Punct, eine in ihr erzählte Begebenheit, statt. Die Hauptsache ist das Plözliche des Anfangs der erlösenden Thätigkeit, für welche der psychische Christus Valentins, und der natürliche Mensch Jesus des Basilides, noch völlig ohne alle Bedeutung waren: obgleich beide zu einer Einleitung des eigentlichen Erlösungswerks dienen, die bei Marcion fehlt, so erfolgt doch der Eintritt des erlösenden Geistes in die sichtbare Welt erst mit jenem Moment. Die Bedeutung des Doketismus in dieser Beziehung besteht darin, daß das Princip der erlö-

senden Thätigkeit, als ein einen absoluten Anfang sezendes, von der materiellen Weltordnung, der Entwiklung nach Naturgesezen, völlig unabhängiges, auf eine rein übernatürliche Weise in die sichtbare Welt und die Geschichte der Menschheit eingreifendes gedacht wird. Das Princip des höhern geistigen Lebens kann nur als ein übernatürliches in die Natur des Menschen eingreifen, wie nach der gewöhnlichen Ansicht Christus unsündlich nur darum ist, weil seine Entstehung nicht in die Reihe menschlicher Zeugungen gehört, ein absoluter Anfangspunct ist. Wir dürfen aber auch dabei noch nicht stehen bleiben. Es ist in der Darstellung des valentinianischen Systems darauf aufmerksam gemacht worden, wie der Erlöser nur zum Bewußtseyn bringt, was an sich schon in den pneumatischen Naturen liegt, er bezeichnet nur diejenige Entwiklungsstufe, die jedes geistige Individuum erreichen muß, wenn in ihm die absolute Herrschaft des Geistes über die Materie, seine Freiheit von ihr, zum Bewußtseyn, und dadurch auch zur Realität kommen soll. Anders kann das Verhältniß des Erlösers zu den einzelnen, der Erlösung bedürftigen, geistigen Naturen, auch in den andern gnostischen Systemen, selbst dem marcionitischen, nicht gedacht werden. Nehmen wir nun dazu, daß es dem Doketismus eigentlich nur darum zu thun seyn kann, den Moment, mit welchem das Princip der Erlösung thätig zu seyn beginnt, als einen absoluten Anfang geltend zu machen, so kann auch in Beziehung auf jedes einzelne Individuum, in welchem die Idee der Erlösung realisirt werden soll, das Wesen derselben nur darin bestehen, daß in ihm ein Princip thätig zu seyn beginnt, das sich zu seinem ganzen frühern Daseyn, zu seinem bisherigen Entwiklungsgang, als ein rein übernatürliches, aus demselben nicht erklärbares verhält, obgleich es demungeachtet der Sphäre der Entwiklungsfähigkeit der menschlichen Natur angehören muß. Die Er-

lösung ist der Moment des entschiedenen Freiwerdens des Geistes von seiner, bis dahin noch dauernden, materiellen Gebundenheit, des Erwachens des höhern Selbstbewußtseyns, des Aufschwungs des pneumatischen Princips über das psychische. Ist nun aber in diesem Sinne die Erlösung ein blos innerer, in jedem einzelnen Individuum erfolgender Act, welches Interesse hatte man, diesen innern Act von einem äussern, von der Geschichte und Person eines, in einem bestimmten Zeitpunct erschienenen, Erlösers abhängig zu machen? Dieses Interesse lag zunächst in der historischen Wahrheit des Christenthums, oder in der unläugbaren Thatsache, daß Jesus das erste Individuum war, in welchem das Erlösungsprincip in dem angegebenen Sinne thätig hervortrat. Wenn aber Jesus das erste Individuum dieser Art, in der Reihe der, auf ihn folgenden, menschlichen Individuen war, so war seine Geschichte, wenn auch Epoche machend, doch nur die Geschichte eines gewöhnlichen Menschen. Es mußte also, um einen wahren Erlöser zu erhalten, erst noch das Interesse hinzukommen, den ersten dieser Reihe, auch als das Urbild der gesammten, unter denselben Begriff gehörenden, menschlichen Individuen, als den allgemeinen Menschen zu nehmen, welcher in allen andern sich gleichsam nur individualisirt, und die Idee seines Wesens in ihnen realisirt. Wurde aber so der urbildliche Christus von dem historischen Jesus getrennt, so konnte der wirkliche Mensch Jesus nur noch die Bedeutung haben, die ihm Basilides ließ. Es war nur die reine Idee der Erlösung, die man festhalten wollte, und der wirkliche Mensch Jesus bezeichnete nur den historischen Anfangspunct, in welchem sie thätig zu seyn begann, oder man wollte die abstracte Idee auch concret auffassen, und die menschliche Erscheinung wurde nun die sichtbare Gestalt, in welcher, als ihrem Bilde, die personificirte Idee der Erlösung sich abspiegelte. Der doketische Christus ist der,

von jeder Berührung der Materie reine, sie frei beherrschende, urbildliche Mensch, welcher ebendeßwegen in keine unmittelbare Verbindung mit dem Materiellen und Körperlichen treten durfte, was aber auf der einen Seite nur der Schein eines Körpers, ein körperloser Schein, eine Scheingestalt ist, ist auf der andern, da der Schein doch immer zugleich ein Schatten und Reflex des Wesens selbst ist, eine bildliche Anschauung, in welcher eine Idee sich darstellt. Es drükt sich demnach auch im Doketismus die dem Gnosticismus überhaupt eigene Neigung aus, die religiösen Ideen zu versinnlichen, den abstracten Gedanken in einer bildlichen Anschauung aus dem Bewußtseyn herauszustellen, um sich durch diese Vermittlung um so mehr seiner objectiven Realität zu versichern. Diese Bedeutung, wenigstens die Realität des Bildes, sollte der historische Christus, das Christenthum, in den gnostischen Systemen haben, wenn sie auch die factische Realität seiner Geschichte nicht anerkennen zu können glaubte. Der historische Christus mußte dem urbildlichen weichen, der urbildliche aber sollte zugleich ein bildlicher seyn, und die Scheingestalt des historischen Christus zugleich der in die Sinnenwelt hereinleuchtende Schimmer der objectiven Idee der Erlösung. So hat der Doketismus nicht blos eine negative, sondern auch eine sehr positive Bedeutung, und dasselbe gnostische System, das sonst in seiner Abneigung gegen alles Sinnliche, dem Naturleben Angehörende, auch die gnostische Vorliebe für das Bildliche, für Symbole und mythische Personificationen am meisten zu verläugnen scheint, mußte hierin wenigstens auf eine sehr merkwürdige Weise dem allgemeinen Zuge folgen. Mit Recht sagt Tertullian (III, 8.) von Marcions Doketismus: *non erat (Christus), quod videbatur, et quod erat, mentiebatur, caro nec caro, homo nec homo.* Wenn aber Tertullian in rascher Folge hinzusezt: *proinde Deus, Christus* (der Gott in Chri-

stus, der von Christus geoffenbarte Gott) *nec Deus. Cur enim non etiam Dei phantasma portaverit?* so ist hier eine Verwechslung des Bildes und der Idee. Das Bild, als Wiederschein der Idee, ist zwar einerseits, sofern es die Idee in sich enthält, und an ihrem Seyn theilnimmt, etwas reales, andererseits, sofern die Idee sich in ihm nur abspiegelt, ein bloßer Schein, die Idee selbst aber kann nie bloßer Schein, ein bloßes *phantasma* seyn, sie lebt im Bewußtseyn, wenn man auch von der Realität der äußern Erscheinung, in welcher sie angeschaut wird, abstrahirt. Der Doketismus der Gnostiker hängt demnach, wie sich uns als Resultat dieser Erörterung ergibt, sowohl mit ihrer rein ideellen Tendenz, als auch mit ihrem Streben nach einer bildlichen Versinnlichung der Idee aufs innigste zusammen. Wie sehr die bildliche Versinnlichung zum Character des Gnosticismus gehört, zeigt gerade der Doketismus, und hierin allein kann die Antwort auf die Einwendung liegen, die Tertullian (**III, 10.**) erhebt: *si aspernatus est (Deus carnem) ut terrenam, et, ut dicitis, stercoribus infersam, cur non et simulacrum ejus proinde despexit? Nullius enim dedignandae rei imago dignanda est.*

Wie sich aus Marcions Antinomismus der Begriff ergibt, welchen er mit dem Christenthum, als der absoluten Religion, verband, so führt auch sein Doketismus auf denselben Begriff, und läßt uns ihn noch schärfer und bestimmter auffassen. Ist das Christenthum, nach Marcions Antinomismus, die Religion der Liebe, die das Gemüth von der Furcht und von allem befreit, womit es der Demiurg, der Gott des Gesezes, beherrscht, so ist es nach seinem Doketismus die Religion der Freiheit von der Materie, der Herrschaft des Geistes über sie. Je mehr sich der Geist durch das Christenthum seiner absoluten Herrschaft über die Materie bewußt wird, und seine Frei-

heit von ihr gewinnt, desto vollkommener wird das Princip der Erlösung realisirt. Für diesen Zwek wirkte Christus als Erlöser, und seine ganze irdische Erscheinung stellt daher die religiöse Aufgabe dar, die jeder Einzelne an sich vollziehen soll. Es ist schon bemerkt worden, daß Marcion seinen doketischen Christus zwar leiden und sterben, nicht aber geboren werden ließ. Tertullian beschuldigt ihn deßhalb einer Inconsequenz (**III, 10.**): *Jam Deum tuum honoras fallaciae titulo, si aliud se sciebat esse, quam quod homines fecerat opinari. Jam tunc potuisti etiam nativitatem putativam illi accommodasse. — Et utique debuerat phantasmatis scenam decucurrisse, ne originem carnis non desultasset, qui personam substantiae ipsius egisset. Plane nativitatis mendacium recusasti. — Tamen, cum omnia ista destruxeris, ut Deo digna confirmes, non erit indignior morte nativitas et cruce infantia, et natura poena, et carne damnatio. Si vere iste passus est Christus, minus fuisset nasci. Si mendacio passus est ut phantasma, potuit et mendacio nasci.* Allein der Unterschied, welchen Marcion auf diese Weise zwischen Geburt und Tod machte, hängt aufs engste mit seiner Lebensansicht überhaupt zusammen. Nach seiner Ansicht von dem Verhältniß zwischen Geist und Materie mußte ihm alles zuwider seyn, was den Geist nicht blos hemmt, von der Materie frei zu werden, sondern vielmehr gerade das Mittel ist, die Bande seiner Gebundenheit zu vervielfältigen. Mit Ekel und Abscheu wandte er sich vom Fleisch und Fleischesleben hinweg (*caro, ut dicitis, stercoribus infersa*, Tert. **III, 10.**), alles, worin sich die Fülle und Productivität des Naturlebens offenbart, war ihm nur die unreine, wüste Lust der Natur am Schaffen und Produciren, das rohe Walten materieller Kräfte und Triebe, die sich dieses garstigen Gewühls erfreuen, eine Werkstätte der Fleischeslust und des Fleisches-

lebens. *Age jam*, so schildert Tertullian (III, 11.) diese Ansicht Marcions, *perora in illa sanctissima et reverenda opera naturae, invehere in totum, quod es, carnis atque animae originem destrue, cloacam voca uterum tanti animalis, id est, hominis, producendi officinam, persequere et partus immunda, et pudenda tormenta, et exinde puerperii spurcos, anxios, ludicros exitus.* Sehr natürlich konnte daher Marcion auch die Ehe und das eheliche Leben nur als eine vom Weltschöpfer sanctionirte Sazung betrachten, durch welche er, als der Gott des unreinen, materiellen Naturlebens, für die Erhaltung seines Reichs sorgen wollte [60]), als eine Sazung, die in der wahren Gemeinde Christi nicht anerkannt werden kann, wenn nicht der Verehrer des wahren Gottes, des *detestator nuptiarum* (Tert. IV, 29.), zugleich der Diener des Weltschöpfers seyn soll. *Ecce legem tui quoque Dei impugnas*, ruft Tertullian (IV, 11.) dem Marcion zu, die Inconsequenz rügend, daß er in seinem verstümmelten Evangelium gleichwohl die Stelle Luc. 5, 35. in welcher Christus νύμφιος genannt ist, habe stehen lassen [61]), *nuptias non conjungit (Deus tuus) con-*

---

60) Diese Ansicht Marcions von der Ehe, ist für seinen Standpunct um so characteristischer, wenn wir bedenken, daß sie keineswegs die allgemein gnostische ist. Von den Valentinianern sagt Clemens von Alexandrien (Strom. III, 1.) ausdrücklich, daß sie wegen ihrer Lehre von den Syzygien auch die Ehe für etwas wohlgefälliges gehalten haben. *Οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντῖνον, ἄνωθεν ἐκ τῶν θείων προβολῶν τὰς συζυγίας καταγαγόντες, εὐαρεστοῦνται γάμῳ.* Schon Basilides aber dachte hierüber, wie Clemens zugleich bemerkt, etwas anders. S. oben S. 226.

61) Ebenso tadelt es Tertullian (IV, 17.), daß auch in Marcions Evangelium (Luc. 6, 35.) die Worte gelesen werden: *καὶ ἔσεσθε υἱοὶ τοῦ ὑψίστου. Nihil impudentius, si ille*

*junctas non admittit, neminem tingit, nisi coelibem aut spadonem, morti aut repudio baptisma servat. Quid itaque Christum ejus sponsum facis? Illius hoc nomen est, qui masculum et feminam conjunxit, non qui separavit.* Ehen durften daher in der marcionitischen Gemeinde nicht geschlossen werden, und Verehlichte wurden entweder gar nicht aufgenommen, oder nur unter der Bedingung der strengsten Enthaltsamkeit. *Tu nuptias dirimis, nec conjungens marem et feminam, nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistae admittens, nisi inter se conjuraverint, adversus fructum nuptiarum, ut adversus ipsum creatorem,* hält ihm Tertullian entgegen (**IV, 34.**)[62]. Hieraus ergibt sich nun von selbst, was den Marcion bestimmen mußte, auch nicht einmal eine Scheingeburt des Erlösers zuzulassen. Auch schon das bloße Bild wäre ja eine Sanctionirung des unreinen, materiellen Naturlebens, des dem Weltschöpfer zu erweisenden Dienstes, gewesen. Das Leiden und Sterben des Erlösers dagegen, auch wenn es ein bloßes Scheinbild war, paßte ganz in sein System. Tertullian sezt durchaus voraus, daß Marcion den Kreuzestod Christi anerkannte,

---

*nos sibi filios faciet, qui nobis filios facere non permisit, auferendo connubium: quomodo in id nomen allecturus est suos, quod jam erasit? Filius spadonis esse non possum, maxime cum patrem habeam eundem, quem et omnia.* Den Ausdruk υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου verstund Marcion vom Christus des Weltschöpfers. Vgl. Hahn's Evangelium Marcionis in Thilo's Codex apocr. N. T. Th. I, S. 444.

62) Vgl. I, 29. *Non tinguitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi coelebs, nisi divortio baptisma mercata: quasi non etiam spadonibus ex nuptiis nata. Sine dubio ex damnatione conjugii institutio ista constabit.*

und ihm eine eigenthümliche religiöse Bedeutung zuschrieb. *Quatenus et ipsi*, argumentirt Tertullian (**II, 27.**) gegen die Marcioniten, *Deum in figura et in reliquo ordine humanae conditionis deversatum jam credidistis, non exigetis utique, diutius persuaderi, Deum conformasse semet ipsum humanitati, sed de vestra fide revincimini. Si enim Deus, et quidem sublimior, tanta humilitate fastigium majestatis suae stravit, ut etiam morti subjiceret et morti carnis: cur non putetis nostro quoque Deo aliquas pusillitates congruisse, tolerabiliores tamen judaicis contumeliis et patibulis et sepulchris? An hae sunt pusillitates, quae jam hinc praejudicare debebunt, Christum, humanis passionibus objectum, ejus Dei esse, cujus humanitates exprobrantur a vobis? — Qui talem Deum dedignaris, nescio, an ex fide credas, Deum crucifixum.* Zu der *differentia duorum Christorum* (**III, 21.**) die Marcion für den Gegensaz des Gesezes und Evangeliums geltend machte, gehörte auch der leidende und sterbende Christus. *De exitu plane puto*, sagt daher Tertullian (**III, 18.**), *diversitatem tentatis inducere, negantes, passionem crucis in Christum creatoris praedicatam, et argumentantes insuper, non esse credendum, ut in id genus mortis exposuerit creator filium suum, quod ipse maledixerat: maledictus, inquit, omnis, qui pependerit in ligno.* Welche Bedeutung konnte aber ein Scheinbild des Leidens und Sterbens haben, wenn dadurch nicht die höchste Lebensaufgabe des Christen, die Pflicht, der Welt abzusterben, aller Freude am materiellen Leben, dem Dienste des Weltschöpfers, völlig zu entsagen, bildlich veranschaulicht, und zum Bewußtseyn gebracht werden sollte? Nur bei dieser Ansicht war es möglich, den Kreuzestod Christi a's eine Begebenheit zu betrachten, die zwar dem Scheine nach, und nach ihrem momentanen Eindruke, als ein Sieg des Weltschöpfers erschien, der Wahr-

heit nach aber, und in den Wirkungen, die sie haben mußte, mehr als irgend etwas anderes zum Sturze der Herrschaft des Weltschöpfers beitragen mußte. Daß der Kreuzestod Christi eine Veranstaltung des Demiurg war, nahm auch Marcion an (*Christum alterius Dei dicitis a creatoris virtutibus et potestatibus, ut ab aemulis, in crucem actum.* Tertullian **III, 23.**). Der Demiurg hatte dazu alle Ursache, als Weltschöpfer, und als Judengott. Hatte die ganze Thätigkeit des Erlösers den Zwek, Gesez und Propheten aufzuheben, und mehr und mehr die Bande zu lösen, die den Menschen an das materielle Leben knüpften, und im Reiche des Weltschöpfers festhielten, so konnte das Leben des Erlösers nur ein fortgehender Kampf mit dem Demiurg seyn. Auch sein Hinabgang in den Hades war eine Fortsezung desselben Kampfes. Denn wie er zur Rettung der Seelen vom Himmel auf die Erde herabgekommen war, so stieg er auch in den Hades hinab, um dem Demiurg Seelen zu entziehen und sein Reich zu mindern[63]. Aber auch der

---

63) Epiphanius Haer. XLII, 4. *Χριστὸν λέγει (Μαρκίων) ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ ἀοράτου καὶ ἀκατονομάστου πατρὸς καταβεβηκέναι ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν, καὶ ἐπὶ ἐλέγχῳ τοῦ θεοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῶν τοιούτων, καὶ ἄχρι ᾅδου καταβεβηκέναι τὸν κύριον, ἵνα σώσῃ τοὺς περὶ Κάϊν* etc. Vgl Iren. I, 27, 3. — Ganz besonders ist nun hier über den Tod Jesu überhaupt die neue, merkwürdige Quelle zu vergleichen, die kürzlich Dr. L. F. Neumann in Illgen's Zeitschr. für die histor. Theol. IV, 1. S. 71., auf eine sehr dankenswerthe Weise, aus der armenischen Literatur für unsere Kenntniß der marcionitischen Lehre eröffnet hat: Marcions Glaubenssystem, dargestellt von Esnig, einem armenischen Bischof des fünften Jahrhunderts. Esnig bekämpfte in seinem, im Jahr 1816. zum ersten Male auf St. Lazaro gedrukten Hauptwerke: „Zerstörung der Kezer" die Verirrungen der Heiden im Allgemeinen, das

Demiurg sezte den gegen Christus begonnenen Kampf nach dem Tode Christi, gegen die Jünger desselben fort (*omnem*,

---

Religionssystem der Parsen, die Ansichten der griechischen Weltweisen und die kezerischen Säze des Marcion. Gerade über den Tod Jesu ist das mitgetheilte Glaubenssystem am ausführlichsten, und wir erhalten so wenigstens theilweise eine erwünschte Ergänzung der durch die Unvollständigkeit der abendländischen Berichte gelassenen Lüke. Der Gott der Güte, der Höchste, der in dem dritten Himmel, sandte, nach dieser Darstellung (a. a. O. S. 74.), aus Mitleiden gegen die durch die Bosheit des Herrn der Geschöpfe und der Materie geplagten und gepeinigten Völker, seinen Sohn zur Erlösung. Heile, sagte er, ihre Wunden, bringe zum Leben zurük ihre Todten, mache sehend ihre Blinden, vollbringe unter ihnen, ohne alle Belohnung, die größten Heilungen, bis dich der Gott der Geschöpfe sehen, *eifersüchtig werden wird*, und dich ans Kreuz schlagen läßt. Nach dem Tode wirst du in die Hölle hinabsteigen, und die Verstorbenen von dann[illegible] führen. Denn es wird fürder keine Hölle mehr geben [illegible]er den Lebenden. Und deßhalb wirst du an's Kreuz geschl[illegible], *daß du einem Todten ähnlich siehest*, und die Hölle ihren Schlund öffne, um dich zu empfangen. Du wirst dann mitten hineintreten, und sie leer machen. Als nun der Sohn Gottes ans Kreuz geschlagen war, ging er in die Hölle, und machte sie leer: er nahm die Geister, die daselbst waren, mit sich fort, und brachte sie in den dritten Himmel, zu seinem Vater. Der Herr des Gesezes entbrannte darob gewaltig: in der Wuth zerriß er sein Kleid und die Vorhänge seines Pallastes, er verdunkelte seine Sonne und hüllte seine Welt in Finsterniß, — und so blieb er aus Aerger lange in Trauer. Jesus kam dann zum zweiten Male herab, und erschien in der Gestalt seiner Gottheit vor dem Gott des Gesezes, um mit ihm zu rechten wegen seines (Jesu) Todes. Als der Herr der Welt die Gottheit Jesu sah, so erkannte er, daß es ausser ihm noch einen andern Gott gebe. Zu ihm sprach Jesus: Wir

*inquis, iniquitatem persecutionum [passi sunt Apostoli] ab hominibus scilicet creatoris, ut adversarii ejus, quem*

---

haben einen Streit mit einander, und kein anderer sey Richter zwischen uns, als deine eigenen Geseze, die du geschrieben hast. Als nun die Geseze herbeigebracht wurden, sagte Jesus zu dem Herrn der Geschöpfe: Hast du nicht in deinen Gesezen geschrieben: Wer jemanden tödtet, der soll sterben, und wer das Blut des Gerechten vergießt, dessen Blut soll wiederum vergossen werden? Er antwortete: Ja, ich habe dieses geschrieben. Darauf sagte zu ihm Jesus: Uebergieb dich nun in meine Gewalt, damit ich dich tödte und dein Blut vergieße, wie du mich getödtet und mein Blut vergossen hast. Ich bin in der That gerechter als du, und habe deinen Geschöpfen die größten Wohlthaten bereitet. Jesus fieng hierauf an, alle Wohlthaten, die er den Geschöpfen erwiesen hatte, aufzuzählen. Als der Herr der Geschöpfe sah, daß er überwunden sey, so wußte er nicht, was er sagen sollte, denn er war durch seine eigenen Geseze verurtheilt, er wußte nicht, was er antworten sollte, denn er war des Todes schuldig, wegen des Todes Jesu. Der Herr des Gesezes zog sich dann in die Hölle zurük, und sagte bittend zu Jesus: Weil ich gesündiget, und dich in Unwissenheit getödtet habe, da ich nicht wußte, daß du ein Gott seyest, und wähnte, du seyest ein Mensch, so erlasse ich dir jede Rache, mit der ich dich heimsuchen wollte, wo du auch immer seyest. Hierauf verließ ihn Jesus, begab sich zu Paulus, offenbarte ihm die Glaubenslehren, und sandte ihn aus, um zu verkünden, welchen Weg wir gehen sollen. Alle, die da glauben an Christus, wurden diesem Gerechten und Guten übergeben. — Ich habe in meiner Darstellung des manichäischen Religionssystems (S. 61.) auf die Aehnlichkeit aufmerksam gemacht, welche die manichäische Schilderung des Kampfes des Urmenschen mit dem Fürsten der Finsterniß mit der Vorstellung älterer Kirchenlehrer von dem Tode des Erlösers hat. Hier sehen wir nun, wie ein anderer Hauptbegriff jener ältesten Satisfactionstheorie seinen Ur-

*praedicabant*. Tertullian III, 22.). Da Marcion und seine Anhänger auch die Bedrükungen, die sie als Häretiker von den katholischen Christen zu erdulden hatten, von dem Einflusse des Demiurgs ableiten mußten, dessen Herrschaft das mit dem Judenthum noch so eng verflochtene Christenthum nur günstig und förderlich seyn konnte, so mußte sich bei ihnen um so mehr die Ansicht befestigen, daß es der Beruf des wahren Christen sey, zu leiden, und den Haß der Welt zu tragen. Diese Ansicht spricht sich sehr deutlich in der Bezeichnung aus, die Marcion seinen Glaubensgenossen gab, wenn er sie *συνταλαιπώρους* und *συμμισουμένους* nannte [64]. Unter solchen Leiden und unter allen

---

sprung aus dem marcionitischen System genommen hat. Vergleichen wir den ältesten Kirchenlehrer, bei welchem die in der Folge so weit ausgesponnene Theorie sich findet, Irenäus in der Hauptstelle V, 1., so zeigt sich uns sogleich die nahe Beziehung derselben zu dem marcionitischen System, wie es sich uns in der angeführten Stelle darlegt. Es ist der Begriff der Gerechtigkeit, auf welchem diese Theorie beruht, die eigenthümlichste Veranlassung aber, diesen Begriff so entschieden geltend zu machen, hatte offenbar das marcionitische System. Auch hier waren es demnach Häretiker, die die erste Anregung zur speculativen Entwiklung des christlichen Dogma's gaben, immer aber blieb; als die Kirchenlehrer dieselbe Theorie sich aneigneten, ein wesentlicher Unterschied darin, daß für sie der Begriff der Gerechtigkeit eine absolute Bedeutung hatte, für Marcion aber eine blos relative: ihm diente er nur dazu, den Demiurg in seine eigene Beschränktheit sich gefangen geben zu lassen. — Bei dem Schlusse der angeführten Stelle übersehe man nicht den engen Zusammenhang, in welchen Marcion sowohl diese Satisfactionstheorie, als auch seinen Doketismus, mit seinem Paulinismus zu bringen wußte.

64) Tert. IV, 36.: *Marcion omnesque jam commiserones et coodibiles ejus haeretici*. Vgl. IV, 9.: *argumentatur* (*Marcion*)

jenen Entbehrungen, die den Marcioniten ihre Scheue jedem sinnlichen Genuß und die ganze Strenge ihrer Sit lehre auferlegte, sollte ihr Sinn um so unverwandter die im Evangelium verheißenen Güter und Freuden ge tet werden. Mit ganz besonderem Rechte glaubte d auch Marcion, wie so viele andere, die mehr oder mi die gleiche Gesinnung mit ihm theilten, die Worte se Evangeliums Luc. 6, 20. f. auf sich und seine Anhä anwenden zu dürfen. Das sind, wie Tertullian (**IV,** sagt, die *ordinariae sententiae* (die stehenden, imme Munde geführten Sentenzen) *ejus, per quas propri tem doctrinae suae inducit ad edictum* (*ut ita dixeri Christi: „beati mendici, quoniam illorum est regn Dei, beati esurientes“ etc.*

Noch haben wir Marcions Lehre von den Grund sen, die er als die Principien alles Seyenden anna nicht untersucht, und schon dieß muß uns sogleich auffal daß ein so bedeutender Theil des marcionitischen Syste entwikelt werden konnte, ohne in eine nähere Untersuch jener Frage einzugehen. Gewiß ist, daß Marcion ne dem höchsten Gott eine mit ihm gleich ewige Materie nahm (*mundum ex aliqua materia subjacente moli est [Deus], innata et infecta et contemporali D quemadmodum de creatore Marcion sentit.* Tert. **I, 15** in welches Verhältniß er aber den Demiurg zu diesen b den Grundwesen sezte, ist die Hauptfrage, um welche sich hier handelt. Es lassen sich zwei Fälle unterscheid für welche es nicht an Auctoritäten fehlt. Der Demiu konnte entweder als ein völlig selbstständiges Princip d beiden andern gleichgestellt, oder von einem derselben a hängig gemacht werden. In dem **Dial. de recta in De**

---

*apud illum suum, nescio quem συνταλαίπωρον, id est co miseronem, et συμμισούμενον, id est coodibilem.*

fide (Sect. I. init.) wird dem Marcioniten Megethius die Behauptung in den Mund gelegt: *Ἐγώ φημι εἶναι τρεῖς ἀρχάς, θεὸν τὸν πατέρα τοῦ Χριστοῦ ἀγαθὸν, καὶ ἄλλον τὸν δημιουργὸν, καὶ ἕτερον τὸν πονηρόν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς οὔτε δημιουργός ἐστι τῶν κακῶν, οὔτε ἐκ γυναικὸς γεγέννηται, οὔτε κόσμος ἐξ αὐτοῦ δεδημιούργηται, ἀλλότριος δὲ πάσης κακίας, καὶ παντὸς τοῦ δημιουργήματος.* Das gute Princip herrsche über die Christen, das demiurgische über die Juden, das böse über die Heiden, diese drei Principien haben nichts mit einander gemein. An Macht seyen sie zwar einander nicht gleich, das gute sey das mächtigste, und die beiden andern ihm unterworfen, aber gleichwohl geschehe, was von diesen beiden Böses geschehe, nicht nach dem Willen des guten Princips. Auf diese Auctorität gestüzt, hat Hahn dem Marcion drei völlig unabhängige Principien zugeschrieben [65]. Allein eine solche Ansicht hat doch immer zuviel der Vernunft widerstreitendes, als daß sie ohne die vollgültigsten Zeugnisse dem Marcion geradezu beigelegt werden darf. Für eine solche Auctorität können wir aber den genannten Dialog, einer schon früher gemachten Bemerkung zufolge, nicht halten, und müssen um so mehr Bedenken tragen, ihm zu folgen, da Tertullian zwar ausdrüklich die Lehre von einer *contemporalis Deo materia* dem Marcion beilegt, aber durch keine Andeutung zu der Voraussezung berechtigt, Marcion habe dasselbe Prädicat auch dem Demiurg gegeben. Die Lehre von drei Principien schreibt auch Epiphanius

---

65) De gnosi Marcionis antinomi P. I. Königsb. 1820. S. 11: *haec profecto ulterius dubitare non sinunt, Marcionem statuisse tria principia (bonum, medium et malum), revera esse, sicuti vocantur, αὐτοφυῆ, ἄναρχα, ἀγέννητα, neque medium (Demiurgum) a bono genitum, aut ulla ratione ortum.* Vgl. P. II. 1821. S. 4.

(**Haer. XLII, 3.**) dem Marcion zu, aber auf eine sehr unklare Weise. Marcion habe zu den zwei Principien, die sein Vorgänger Cerdon annahm, noch ein drittes hinzugefügt, so daß er drei Principien lehrte, das eine sey das unnennbare, unsichtbare, das er den guten Gott nenne, welcher nichts in der Welt geschaffen habe, das zweite sey der sichtbare Gott, der Schöpfer und Demiurg, das dritte sey der *διάβολος*, der in der Mitte zwischen den beiden andern, dem sichtbaren und unsichtbaren, stehe. Der Demiurg, der sichtbare Gott, sey auch der Gott der Juden und der Richter. Unklar ist hier besonders die Stellung, die dem *διάβολος*, als *μέσος τῶν δύο*, gegeben wird. Soll Marcion drei Principien angenommen haben, so kann die mittlere Stelle nur dem Demiurg angewiesen werden, und der *διάβολος* muß mit der Materie zusammenfallen. Sonst erhielten wir ja vier Principien, und man sieht nicht recht, wie der *διάβολος* als ein eigenes Wesen zu Marcions System passen soll, da ja der Demiurg das gegen den guten Gott reagirende Wesen ist. Ist nun wohl die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß Marcion nicht drei, sondern zwei Principien angenommen hat (wofür auch das Zeugniß Rhodon's bei Eusebius **H. E. V, 13.** spricht, nach welchem diejenigen Marcioniten mit Marcion übereinstimmen, welche *δύο ἀρχὰς εἰσηγοῦνται*), so muß der Demiurg entweder mit dem guten Gott, oder mit der Materie unter Einen Begriff gebracht werden. Das erstere ist die Meinung Neanders (Gen. Entw. S. 288. vergl. Kirchengesch. I, S. 793.): Marcion habe den Demiurg nicht für ein von sich selbst existirendes Wesen gehalten, sondern auf irgend eine Weise sein Daseyn von dem höchsten Princip mittelbar abgeleitet. Dieß glaubt Neander daraus schließen zu dürfen, daß Marcion den Demiurg auch wohl einen Engel, und nach Titus von Bostra (**Contra Manich. III, 5. Gall. Bibl. T. V.**) ein *ἔκτρωμα* genannt habe.

Hätte das Leztere seine Richtigkeit, so würde demnach Marcion seinem Demiurg dieselbe Stellung gegeben haben, welche bei Valentin und andern Gnostikern die Sophia-Achamoth hat. Allein so viel kann wohl auf diesen Einen Ausdruk eines ziemlich späten und isolirt stehenden Zeugnisses nicht gebaut werden. Ebenso wenig läßt sich aus Tertullian (V. 2.) mit Sicherheit schließen, daß Marcion den Demiurg einen Engel nannte, auch andere Stellen, auf welche man sich dafür beruft, machen dieß nicht deutlicher, und man weiß wenigstens nicht, ob nicht Marcion mit einem seiner Schüler, namentlich Apelles, verwechselt ist. Der Hauptgrund für die Meinung, daß Marcion den Demiurg aus dem höchsten Wesen ableitete, könnte nur darin gefunden werden, daß er ihm die Gerechtigkeit als wesentliche Eigenschaft beilegte, da es doch kaum denkbar zu seyn scheint, er habe diese Eigenschaft von der Idee des Guten so getrennt, daß er sie mit dem Begriffe eines bösen Wesens vereinigte. Ob aber dieß wirklich so undenkbar ist, scheint mir nach dem ganzen Character, welchen Marcion seinem Demiurg gab, sehr zweifelhaft zu seyn, und es möchte wohl nur darauf ankommen, den Begriff, welchen Marcion mit seinem bösen Grundwesen verband, näher zu bestimmen. Nach der übereinstimmenden Angabe der alten Schriftsteller folgte Marcion in seiner Lehre von den Principien dem syrischen Gnostiker Cerdon, welchen er in Rom kennen lernte. Daß Cerdon nur zwei Principien annahm, leidet keinen Zweifel. Nach Irenäus (I, 27.), Tertullian (De praescr. haer. c. 51.) und Epiphanius (Haer. XLI, 1.) beruhte seine Lehre auf dem Hauptsaze, daß der im Gesez und von den Propheten verkündigte Gott nicht der Vater unsers Herrn Jesu Christi sey, denn der eine sey bekannt, der andere unbekannt, der eine gerecht, der andere gut, oder, wie Tertullian sagt, *unum bonum, alterum saevum*, wofür es bei

*junctas non admittit, neminem tingit, nisi coelibem aut spadonem, morti aut repudio baptisma servat. Quid itaque Christum ejus sponsum facis? Illius hoc nomen est, qui masculum et feminam conjunxit, non qui separavit.* Ehen durften daher in der marcionitischen Gemeinde nicht geschlossen werden, und Verehlichte wurden entweder gar nicht aufgenommen, oder nur unter der Bedingung der strengsten Enthaltsamkeit. *Tu nuptias dirimis, nec conjungens marem et feminam, nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistae admittens, nisi inter se conjuraverint, adversus fructum nuptiarum, ut adversus ipsum creatorem,* hält ihm Tertullian entgegen (**IV, 34.**)[62]. Hieraus ergibt sich nun von selbst, was den Marcion bestimmen mußte, auch nicht einmal eine Scheingeburt des Erlösers zuzulassen. Auch schon das bloße Bild wäre ja eine Sanctionirung des unreinen, materiellen Naturlebens, des dem Weltschöpfer zu erweisenden Dienstes, gewesen. Das Leiden und Sterben des Erlösers dagegen, auch wenn es ein bloßes Scheinbild war, paßte ganz in sein System. Tertullian sezt durchaus voraus, daß Marcion den Kreuzestod Christi anerkannte,

---

*nos sibi filios faciet, qui nobis filios facere non permisit, auferendo connubium: quomodo in id nomen allecturus est suos, quod jam erasit? Filius spadonis esse non possum, maxime cum patrem habeam eundem, quem et omnia.* Den Ausdruk υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου verstund Marcion vom Christus des Weltschöpfers. Vgl. Hahn's Evangelium Marcionis in Thilo's Codex apocr. N. T. Th. I, S. 444.

62) Vgl. I, 29. *Non tinguitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi coelebs, nisi divortio baptisma mercata: quasi non etiam spadonibus ex nuptiis nata. Sine dubio ex damnatione conjugii institutio ista constabit.*

und ihm eine eigenthümliche religiöse Bedeutung zuschrieb. *Quatenus et ipsi*, argumentirt Tertullian (II, 27.) gegen die Marcioniten, *Deum in figura et in reliquo ordine humanae conditionis deversatum jam credidistis, non exigetis utique, diutius persuaderi, Deum conformasse semet ipsum humanitati, sed de vestra fide revincimini. Si enim Deus, et quidem sublimior, tanta humilitate fastigium majestatis suae stravit, ut etiam morti subjiceret et morti carnis: cur non putetis nostro quoque Deo aliquas pusillitates congruisse, tolerabiliores tamen judaicis contumeliis et patibulis et sepulchris? An hae sunt pusillitates, quae jam hinc praejudicare debebunt, Christum, humanis passionibus objectum, ejus Dei esse, cujus humanitates exprobrantur a vobis? — Qui talem Deum dedignaris, nescio, an ex fide credas, Deum crucifixum.* Zu der *differentia duorum Christorum* (III, 21.) die Marcion für den Gegensaz des Gesezes und Evangeliums geltend machte, gehörte auch der leidende und sterbende Christus. *De exitu plane puto*, sagt daher Tertullian (III, 18.), *diversitatem tentatis inducere, negantes, passionem crucis in Christum creatoris praedicatam, et argumentantes insuper, non esse credendum, ut in id genus mortis exposuerit creator filium suum, quod ipse maledixerat: maledictus, inquit, omnis, qui pependerit in ligno.* Welche Bedeutung konnte aber ein Scheinbild des Leidens und Sterbens haben, wenn dadurch nicht die höchste Lebensaufgabe des Christen, die Pflicht, der Welt abzusterben, aller Freude am materiellen Leben, dem Dienste des Weltschöpfers, völlig zu entsagen, bildlich veranschaulicht, und zum Bewußtseyn gebracht werden sollte? Nur bei dieser Ansicht war es möglich, den Kreuzestod Christi als eine Begebenheit zu betrachten, die zwar dem Scheine nach, und nach ihrem momentanen Eindruke, als ein Sieg des Weltschöpfers erschien, der Wahr-

heit nach aber, und in den Wirkungen, die sie haben mußte, mehr als irgend etwas anderes zum Sturze der Herrschaft des Weltschöpfers beitragen mußte. Daß der Kreuzestod Christi eine Veranstaltung des Demiurg war, nahm auch Marcion an (*Christum alterius Dei dicitis a creatoris virtutibus et potestatibus, ut ab aemulis, in crucem actum.* Tertullian III, 23.). Der Demiurg hatte dazu alle Ursache, als Weltschöpfer, und als Judengott. Hatte die ganze Thätigkeit des Erlösers den Zwek, Gesez und Propheten aufzuheben, und mehr und mehr die Bande zu lösen, die den Menschen an das materielle Leben knüpften, und im Reiche des Weltschöpfers festhielten, so konnte das Leben des Erlösers nur ein fortgehender Kampf mit dem Demiurg seyn. Auch sein Hinabgang in den Hades war eine Fortsezung desselben Kampfes. Denn wie er zur Rettung der Seelen vom Himmel auf die Erde herabgekommen war, so stieg er auch in den Hades hinab, um dem Demiurg Seelen zu entziehen und sein Reich zu mindern[63]. Aber auch der

63) Epiphanius Haer. XLII, 4. *Χριστὸν λέγει (Μαρκίων) ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ ἀοράτου καὶ ἀκατονομάστου πατρὸς καταβεβηκέναι ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν, καὶ ἐπὶ ἐλέγχῳ τοῦ θεοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῶν τοιούτων, καὶ ἄχρι ᾅδου καταβεβηκέναι τὸν κύριον, ἵνα σώσῃ τοὺς περὶ Καΐν* etc. Vgl Iren. I, 27, 3. — Ganz besonders ist nun hier über den Tod Jesu überhaupt die neue, merkwürdige Quelle zu vergleichen, die kürzlich Dr. L. F. Neumann in Illgen's Zeitschr. für die histor. Theol. IV, 1. S. 71., auf eine sehr dankenswerthe Weise, aus der armenischen Literatur für unsere Kenntniß der marcionitischen Lehre eröffnet hat: Marcions Glaubenssystem, dargestellt von Esnig, einem armenischen Bischof des fünften Jahrhunderts. Esnig bekämpfte in seinem, im Jahr 1816. zum ersten Male auf St. Lazaro gedrukten Hauptwerke: „Zerstörung der Kezer" die Verirrungen der Heiden im Allgemeinen, das

Demiurg setzte den gegen Christus begonnenen Kampf nach dem Tode Christi, gegen die Jünger desselben fort (*omnem*,

---

Religionssystem der Parsen, die Ansichten der griechischen Weltweisen und die kezerischen Säze des Marcion. Gerade über den Tod Jesu ist das mitgetheilte Glaubenssystem am ausführlichsten, und wir erhalten so wenigstens theilweise eine erwünschte Ergänzung der durch die Unvollständigkeit der abendländischen Berichte gelassenen Lüke. Der Gott der Güte, der Höchste, der in dem dritten Himmel, sandte, nach dieser Darstellung (a. a. O. S. 74.), aus Mitleiden gegen die durch die Bosheit des Herrn der Geschöpfe und der Materie geplagten und gepeinigten Völker, seinen Sohn zur Erlösung. Heile, sagte er, ihre Wunden, bringe zum Leben zurük ihre Todten, mache sehend ihre Blinden, vollbringe unter ihnen, ohne alle Belohnung, die größten Heilungen, bis dich der Gott der Geschöpfe sehen, eifersüchtig werden wird, und dich ans Kreuz schlagen läßt. Nach dem Tode wirst du in die Hölle hinabsteigen, und die Verstorbenen von dann[illegible] führen. Denn, es wird fürder keine Hölle mehr geben u[illegible]er den Lebenden. Und deßhalb wirst du an's Kreuz geschl[illegible], daß du einem Todten ähnlich siehest, und die Hölle ihren Schlund öffne, um dich zu empfangen. Du wirst dann mitten hineintreten, und sie leer machen. Als nun der Sohn Gottes ans Kreuz geschlagen war, ging er in die Hölle, und machte sie leer: er nahm die Geister, die daselbst waren, mit sich fort, und brachte sie in den dritten Himmel, zu seinem Vater. Der Herr des Gesezes entbrannte darob gewaltig: in der Wuth zerriß er sein Kleid und die Vorhänge seines Pallastes, er verdunkelte seine Sonne und hüllte seine Welt in Finsterniß, — und so blieb er aus Aerger lange in Trauer. Jesus kam dann zum zweiten Male herab, und erschien in der Gestalt seiner Gottheit vor dem Gott des Gesezes, um mit ihm zu rechten wegen seines (Jesu) Todes. Als der Herr der Welt die Gottheit Jesu sah, so erkannte er, daß es ausser ihm noch einen andern Gott gebe. Zu ihm sprach Jesus: Wir

*inqnis, iniquitatem persecutionum [passi sunt Apostoli] ab hominibus scilicet creatoris, ut adversarii ejus, quem*

---

haben einen Streit mit einander, und kein anderer sey Richter zwischen uns, als deine eigenen Geseze, die du geschrieben hast. Als nun die Geseze herbeigebracht wurden, sagte Jesus zu dem Herrn der Geschöpfe: Hast du nicht in deinen Gesezen geschrieben: Wer jemanden tödtet, der soll sterben, und wer das Blut des Gerechten vergießt, dessen Blut soll wiederum vergossen werden? Er antwortete: Ja, ich habe dieses geschrieben. Darauf sagte zu ihm Jesus: Uebergieb dich nun in meine Gewalt, damit ich dich tödte und dein Blut vergieße, wie du mich getödtet und mein Blut vergossen hast. Ich bin in der That gerechter als du, und habe deinen Geschöpfen die größten Wohlthaten bereitet. Jesus fieng hierauf an, alle Wohlthaten, die er den Geschöpfen erwiesen hatte, aufzuzählen. Als der Herr der Geschöpfe sah, daß er überwunden sey, so wußte er nicht, was er sagen sollte, denn er war durch seine eigenen Geseze verurtheilt, er wußte nicht, was er antworten sollte, denn er war des Todes schuldig, wegen des Todes Jesu. Der Herr des Gesezes zog sich dann in die Hölle zurük, und sagte bittend zu Jesus: Weil ich gesündiget, und dich in Unwissenheit getödtet habe, da ich nicht wußte, daß du ein Gott seyest, und wähnte, du seyest ein Mensch, so erlasse ich dir jede Rache, mit der ich dich heimsuchen wollte, wo du auch immer seyest. Hierauf verließ ihn Jesus, begab sich zu Paulus, offenbarte ihm die Glaubenslehren, und sandte ihn aus, um zu verkünden, welchen Weg wir gehen sollen. Alle, die da glauben an Christus, wurden diesem Gerechten und Guten übergeben. — Ich habe in meiner Darstellung des manichäischen Religionssystems (S. 61.) auf die Aehnlichkeit aufmerksam gemacht, welche die manichäische Schilderung des Kampfes des Urmenschen mit dem Fürsten der Finsterniß mit der Vorstellung älterer Kirchenlehrer von dem Tode des Erlösers hat. Hier sehen wir nun, wie ein anderer Hauptbegriff jener ältesten Satisfactionstheorie seinen Ur-

*praedicabant.* Tertullian III, 22.). Da Marcion und seine Anhänger auch die Bedrükungen, die sie als Häretiker von den katholischen Christen zu erdulden hatten, von dem Einflüsse des Demiurgs ableiten mußten, dessen Herrschaft das mit dem Judenthum noch so eng verflochtene Christenthum nur günstig und förderlich seyn konnte, so mußte sich bei ihnen um so mehr die Ansicht befestigen, daß es der Beruf des wahren Christen sey, zu leiden, und den Haß der Welt zu tragen. Diese Ansicht spricht sich sehr deutlich in der Bezeichnung aus, die Marcion seinen Glaubensgenossen gab, wenn er sie *συνταλαιπώρους* und *συμμισουμένους* nannte [64]. Unter solchen Leiden und unter allen

sprung aus dem marcionitischen System genommen hat. Vergleichen wir den ältesten Kirchenlehrer, bei welchem die in der Folge so weit ausgesponnene Theorie sich findet, Irenäus in der Hauptstelle V, 1., so zeigt sich uns sogleich die nahe Beziehung derselben zu dem marcionitischen System, wie es sich uns in der angeführten Stelle darlegt. Es ist der Begriff der Gerechtigkeit, auf welchem diese Theorie beruht, die eigenthümlichste Veranlassung aber, diesen Begriff so entschieden geltend zu machen, hatte offenbar das marcionitische System. Auch hier waren es demnach Häretiker, die die erste Anregung zur speculativen Entwiklung des christlichen Dogma's gaben; immer aber blieb, als die Kirchenlehrer dieselbe Theorie sich aneigneten, ein wesentlicher Unterschied darin, daß für sie der Begriff der Gerechtigkeit eine absolute Bedeutung hatte, für Marcion aber eine blos relative: ihm diente er nur dazu, den Demiurg in seine eigene Beschränktheit sich gefangen geben zu lassen. — Bei dem Schlusse der angeführten Stelle übersehe man nicht den engen Zusammenhang, in welchen Marcion sowohl diese Satisfactionstheorie, als auch seinen Doketismus, mit seinem Paulinismus zu bringen wußte.

64) Tert. IV, 36.: *Marcion omnesque jam commiserones et coodibiles ejus haeretici.* Vgl. IV, 9.: *argumentatur (Marcion)*

jenen Entbehrungen, die den Marcioniten ihre Scheue vor jedem sinnlichen Genuß und die ganze Strenge ihrer Sittenlehre auferlegte, sollte ihr Sinn um so unverwandter auf die im Evangelium verheißenen Güter und Freuden gerichtet werden. Mit ganz besonderem Rechte glaubte daher auch Marcion, wie so viele andere, die mehr oder minder die gleiche Gesinnung mit ihm theilten, die Worte seines Evangeliums Luc. 6, 20. f. auf sich und seine Anhänger anwenden zu dürfen. Das sind, wie Tertullian (IV, 14.) sagt, die *ordinariae sententiae* (die stehenden, immer im Munde geführten Sentenzen) *ejus, per quas proprietatem doctrinae suae inducit ad edictam (ut ita dixerim) Christi: „beati mendici, quoniam illorum est regnum Dei, beati esurientes" etc.*

Noch haben wir Marcions Lehre von den Grundwesen, die er als die Principien alles Seyenden annahm, nicht untersucht, und schon dieß muß uns sogleich auffallen, daß ein so bedeutender Theil des marcionitischen Systems entwikelt werden konnte, ohne in eine nähere Untersuchung jener Frage einzugehen. Gewiß ist, daß Marcion neben dem höchsten Gott eine mit ihm gleich ewige Materie annahm (*mundum ex aliqua materia subjacente molitus est [Deus], innata et infecta et contemporali Deo, quemadmodum de creatore Marcion sentit.* Tert. I, 15.), in welches Verhältniß er aber den Demiurg zu diesen beiden Grundwesen sezte, ist die Hauptfrage, um welche es sich hier handelt. Es lassen sich zwei Fälle unterscheiden, für welche es nicht an Auctoritäten fehlt. Der Demiurg konnte entweder als ein völlig selbstständiges Princip den beiden andern gleichgestellt, oder von einem derselben abhängig gemacht werden. In dem **Dial. de recta in Deum**

---

***apud illum suum, nescio quem συνταλαίπωρον, id est commiseronem, et συμμισούμενον, id est coodibilem.***

fide (Sect. I. init.) wird dem Marcioniten Megethius die Behauptung in den Mund gelegt: Ἐγώ φημι εἶναι τρεῖς ἀρχάς, θεὸν τὸν πατέρα τοῦ Χριστοῦ ἀγαθὸν, καὶ ἄλλον τὸν δημιουργὸν, καὶ ἕτερον τὸν πονηρόν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς οὔτε δημιουργός ἐστι τῶν κακῶν, οὔτε ἐκ γυναικὸς γεγέννηται, οὔτε κόσμος ἐξ αὐτοῦ δεδημιούργηται, ἀλλότριος δὲ πάσης κακίας, καὶ παντὸς τοῦ δημιουργήματος. Das gute Princip herrsche über die Christen, das demiurgische über die Juden, das böse über die Heiden, diese drei Principien haben nichts mit einander gemein. An Macht seyen sie zwar einander nicht gleich, das gute sey das mächtigste, und die beiden andern ihm unterworfen, aber gleichwohl geschehe, was von diesen beiden Böses geschehe, nicht nach dem Willen des guten Princips. Auf diese Auctorität gestüzt, hat Hahn dem Marcion drei völlig unabhängige Principien zugeschrieben[65]). Allein eine solche Ansicht hat doch immer zuviel der Vernunft widerstreitendes, als daß sie ohne die vollgültigsten Zeugnisse dem Marcion geradezu beigelegt werden darf. Für eine solche Auctorität können wir aber den genannten Dialog, einer schon früher gemachten Bemerkung zufolge, nicht halten, und müssen um so mehr Bedenken tragen, ihm zu folgen, da Tertullian zwar ausdrüklich die Lehre von einer *contemporalis Deo materia* dem Marcion beilegt, aber durch keine Andeutung zu der Voraussezung berechtigt, Marcion habe dasselbe Prädicat auch dem Demiurg gegeben. Die Lehre von drei Principien schreibt auch Epiphanius

65) De gnosi Marcionis antinomi P. I. Königsb. 1820. S. 11: *haec profecto ulterius dubitare non sinunt, Marcionem statuisse tria principia (bonum, medium et malum), revera esse, sicuti vocantur, αὐτοφυῆ, ἄναρχα, ἀγέννητα, neque medium (Demiurgum) a bono genitum, aut ulla ratione ortum.* Vgl. P. II. 1821. S. 4.

(**Haer. XLII, 3.**) dem Marcion zu, aber auf eine sehr unklare Weise. Marcion habe zu den zwei Principien, die sein Vorgänger Cerdon annahm, noch ein drittes hinzugefügt, so daß er drei Principien lehrte, das eine sey das unnennbare, unsichtbare, das er den guten Gott nenne, welcher nichts in der Welt geschaffen habe, das zweite sey der sichtbare Gott, der Schöpfer und Demiurg, das dritte sey der *διάβολος*, der in der Mitte zwischen den beiden andern, dem sichtbaren und unsichtbaren, stehe. Der Demiurg, der sichtbare Gott, sey auch der Gott der Juden und der Richter. Unklar ist hier besonders die Stellung, die dem *διάβολος*, als *μέσος τῶν δύο*, gegeben wird. Soll Marcion drei Principien angenommen haben, so kann die mittlere Stelle nur dem Demiurg angewiesen werden, und der *διάβολος* muß mit der Materie zusammenfallen. Sonst erhielten wir ja vier Principien, und man sieht nicht recht, wie der *διάβολος* als ein eigenes Wesen zu Marcions System passen soll, da ja der Demiurg das gegen den guten Gott reagirende Wesen ist. Ist nun wohl die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß Marcion nicht drei, sondern zwei Principien angenommen hat (wofür auch das Zeugniß Rhodon's bei Eusebius **H. E. V, 13.** spricht, nach welchem diejenigen Marcioniten mit Marcion übereinstimmen, welche *δύο ἀρχὰς εἰσηγοῦνται*), so muß der Demiurg entweder mit dem guten Gott, oder mit der Materie unter Einen Begriff gebracht werden. Das erstere ist die Meinung Neanders (Gen. Entw. S. 288. vergl. Kirchengesch. I, S. 793.): Marcion habe den Demiurg nicht für ein von sich selbst existirendes Wesen gehalten, sondern auf irgend eine Weise sein Daseyn von dem höchsten Princip mittelbar abgeleitet. Dieß glaubt Neander daraus schließen zu dürfen, daß Marcion den Demiurg auch wohl einen Engel, und nach Titus von Bostra (**Contra Manich. III, 5. Gall. Bibl. T. V.**) ein *ἔκτρωμα* genannt habe.

Hätte das Leztere seine Richtigkeit, so würde demnach Marcion seinem Demiurg dieselbe Stellung gegeben haben, welche bei Valentin und andern Gnostikern die Sophia-Achamoth hat. Allein so viel kann wohl auf diesen Einen Ausdruk eines ziemlich späten und isolirt stehenden Zeugnisses nicht gebaut werden. Ebenso wenig läßt sich aus Tertullian (V. 2.) mit Sicherheit schließen, daß Marcion den Demiurg einen Engel nannte, auch andere Stellen, auf welche man sich dafür beruft, machen dieß nicht deutlicher, und man weiß wenigstens nicht, ob nicht Marcion mit einem seiner Schüler, namentlich Apelles, verwechselt ist. Der Hauptgrund für die Meinung, daß Marcion den Demiurg aus dem höchsten Wesen ableitete, könnte nur darin gefunden werden, daß er ihm die Gerechtigkeit als wesentliche Eigenschaft beilegte, da es doch kaum denkbar zu seyn scheint, er habe diese Eigenschaft von der Idee des Guten so getrennt, daß er sie mit dem Begriffe eines bösen Wesens vereinigte. Ob aber dieß wirklich so undenkbar ist, scheint mir nach dem ganzen Character, welchen Marcion seinem Demiurg gab, sehr zweifelhaft zu seyn, und es möchte wohl nur darauf ankommen, den Begriff, welchen Marcion mit seinem bösen Grundwesen verband, näher zu bestimmen. Nach der übereinstimmenden Angabe der alten Schriftsteller folgte Marcion in seiner Lehre von den Principien dem syrischen Gnostiker Cerdon, welchen er in Rom kennen lernte. Daß Cerdon nur zwei Principien annahm, leidet keinen Zweifel. Nach Irenäus (I, 27.), Tertullian (De praescr. haer. c. 51.) und Epiphanius (Haer. XLI, 1.) beruhte seine Lehre auf dem Hauptsaze, daß der im Gesez und von den Propheten verkündigte Gott nicht der Vater unsers Herrn Jesu Christi sey, denn der eine sey bekannt, der andere unbekannt, der eine gerecht, der andere gut, oder, wie Tertullian sagt, *unum bonum*, *alterum saevum*, wofür es bei

Epiphanius noch bestimmter heißt: *ἕνα τὸν δημιουργὸν πονηρὸν ὄντα καὶ γνωστὸν, λαλήσαντα ἐν τῷ νόμῳ, καὶ τοῖς προφήταις φανέντα, καὶ ὁρατὸν πολλάκις γενόμενον.* Da Epiphanius die beiden Principien, in deren Annahme Marcion dem Cerdon gefolgt seyn soll, geradezu den unsichtbaren und sichtbaren Gott nennt, so darf wohl auf alle diese Angaben mit Recht die Voraussezung gebaut werden, der Gegensaz des Unsichtbaren und Sichtbaren sey der Hauptgesichtspunct gewesen, von welchem Marcion ausging. Die Materie war demnach dem Marcion nicht unmittelbar das böse Princip, sondern nur die Grundlage der sichtbaren, vom Demiurg geschaffenen Welt, und sofern die geschaffene, sichtbare Welt das Werk und die Offenbarung des Demiurg ist, die Quelle, aus welcher er erkannt werden kann, ist er der bekannte Gott, der sich noch überdieß, dem A. T. zufolge, in manchen besondern Erscheinungen kund gethan hat. Das Prädicat der Gerechtigkeit kommt ihm als Weltschöpfer und Gesezgeber gleich passend zu, da die Idee der Gerechtigkeit auch das Princip ist, auf welchem die Ordnung der geschaffenen Welt beruht. Dem Sichtbaren aber steht das Unsichtbare gegenüber, wie dem Unvollkommenen das Vollkommene, dem Untern das Obere, dem Körper der Geist, und je mehr nun von dem Begriff des unsichtbaren, erst im Christenthum geoffenbarten, wahren Gottes aus, auch der Begriff des Weltschöpfers näher bestimmt wird, und je mehr dabei zugleich der feindliche Widerstand in Betracht kommt, welchen das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum zu erfahren hatte, desto natürlicher war es, daß der Weltschöpfer nicht blos als ein höchst beschränktes und unvollkommenes, sondern auch als ein, dem guten Gott feindlich widerstrebendes, böses Wesen gedacht wurde. Auf diesem Wege erst kam Marcion auf den Begriff, welchen er mit seinem Demiurg als einem *Deus saevus* verband,

und darnach ist wohl auch sein Verhältniß zu Cerdon zu bestimmen. Es ging von demselben Gegensaz des unsichtbaren und sichtbaren, des unbekannten und bekannten Gottes aus, gab aber diesem Gegensaz seine eigentliche Schärfe erst dadurch, daß er alle jene Begriffe, die sich ihm aus dem streng durchgeführten Gegensaz des A. und N. T. ergaben, auf ihn übertrug[66]). Diese Ansicht bestätigt Irenäus, welcher (I, 17.) nach der Erwähnung des Cerdon fortfährt: auf ihn sey Marcion gefolgt, der dieselbe Lehre dadurch noch mehr emporbrachte (*ηὔξησε τὸ διδασκαλεῖον* Eusebius H. E. IV, 11.) daß er ohne alle Scham den im Gesez und von den Propheten verkündigten Gott verlästerte (*malorum factorem, et bellorum concupiscentem, et inconstantem quoque sententia, et contrarium sibi ipsum dicens*). Ja, nun geht uns erst über jene unklare Stelle des Epiphanius das richtige Verständniß auf, denn es ist klar, daß der *διάβολος*, welchen Marcion zu den beiden Principien Cerdons hinzugefügt haben soll, und zwar als *μέσον τῶν δύο τούτων* (der *ἀρχὴ ἀόρατος* und des *θεὸς ὁρατός*) kein eigenes Princip ist, sondern nur

66) Nach Tertullian De praescr. haer. c. 51. hatte Cerdon im Grunde schon alles gelehrt, was Marcion gelehrt haben soll, und selbst auch den Kanon auf dieselbe Weise bestimmt. *Solum evangelium Lucae, nec tamen totum recipit (Cerdon): apostoli Pauli neque omnes, neque totas epistolas sumit.* Nach Theodoret Fab. haer. I, 24. hatte auch schon Cerdon denselben Gegensaz zwischen dem gerechten Gott des A. T., und dem guten des Evangeliums gemacht, und gleiche Antithesen aufgestellt, wie Marcion. Es läßt sich jedoch mit der ganzen Bedeutung, mit welcher uns Marcion erscheint, die Annahme nicht vereinigen, daß er durchaus nur die Lehre eines andern sich aneignete. Die Kirchenlehrer aber mochten, je verhaßter ihnen der Häretiker war, um so geneigter seyn, ihm auch die Originalität abzusprechen.

die von Marcion besonders hervorgehobene moralische Seite dieses Verhältnisses bezeichnet. Mit dem Hervortreten des dem Christenthum eigenen neuen Princips mußte auch der Demiurg einen andern Character erhalten, der Gegensaz, in welchen er jezt erst hineingestellt war, gab ihm von selbst eine feindliche Stellung, er wurde nun das gegen den guten Gott reagirende Princip, der Kosmokrator, wie ihn Marcion nach Irenäus (I. 27, 2.) nannte, in demselben Sinn, welchen man sonst mit diesem Namen verband[67].

---

67) Daß es in der alten Kirche gar nicht ungewöhnlich war, dem System Marcions den oben nachgewiesenen Dualismus zuzuschreiben, bestätigt uns auch der lateinische Dichter Prudentius (in der zweiten Hälfte des vierten Jahrh.), welcher in seiner Hamartigenia namentlich auch die marcionitische Irrlehre bestreitet. Er wendet sich in diesem dogmatischen Gedicht über den Ursprung der Sünde, aus Veranlassung der Lehre von der Einheit Gottes (v. 56.), mit der Apostrophe an Marcion:

*hanc tua damnat*
*Secta fidem, dominis coelum partita duobus.*

Nach seiner Darstellung hat der Demiurg mit dem guten Gott so wenig gemein, daß er vielmehr ganz mit dem bösen Princip zusammenfällt. Er schildert ihn als Weltschöpfer (v. 116. f.):

*Ipse opifex mundi terram, mare, sidera fecit,*
*Condidit ipse hominem, lutulenta et membra coëgit,*
*Effigians, quod morbus edat, quod crimine multo*
*Sordeat, informi tumulus quod tabe resolvat.*

Derselbe ist aber auch Urheber des Bösen (v. 155.).

*Qui mala principio genuit, Deus esse putatur,*
*Quique bona infecit vitiis, et candida nigris.*

Aecht dualistisch ist er also als Urheber, sowohl des physischen, als des moralischen Uebels zu denken. Vgl. Mitteldopf De Prudentio et theologia Prudentiana, in Illgens Zeitschrift für die histor. Theol. II, 2. S. 146. Sehr nahe

Marcions Dualismus hatte demnach allerdings eine metaphysische Grundlage, und man kann nicht geradezu

---

trifft so das marcionitische System mit dem manichäischen zusammen, nur nimmt jenes keine erst geschehene Mischung an, sondern das Sichtbare ist an sich aus Gutem und Bösem gemischt. Verwandt ist auch schon der Dualismus der Ophiten, wie wir unter anderm auch an der Secte der Severianer sehen. Epiphanius stellt sie (Haer. XLV.) zunächst mit den Marcioniten zusammen, sie selbst beurkundeten ihren Zusammenhang mit den Ophiten dadurch, daß sie das böse Princip theils Jaldabaoth, theils Sabaoth nannten. Wie die Manichäer (Manich. Rel. syst. S. 251.), hielten sie den Wein, wegen seiner, den Geist betäubenden, und die Sinnlichkeit aufregenden, Wirkung für ein Erzeugniß des bösen Princips, und sahen in den schlangenförmigen Ranken des Weinstoks ein Abbild des Schlangendämons. In der Darstellung des armenischen Bischofs Esnig werden zwar, auf die bekannte Weise, drei Grundprincipien unterschieden, merkwürdig ist aber dabei zugleich, daß der Demiurg und die Materie in das Verhältniß von Mann und Weib zu einander gesezt, somit doch wieder als eine Einheit genommen werden. Sie stellen, wie wir dieß auch im manichäischen Religionssystem finden (man vergl. meine Darstellung desselben S. 23. f. 136. f.), die der sichtbaren Welt eigene, in Zeugung und Geburt sich manifestirende, materielle Productivität dar. „Die Welt und die Geschöpfe," sagt Esnig a. a. O. S. 72. „läßt er (Marcion) entstehen, wie die Schrift uns lehrt. Marcion sezt aber noch hinzu, daß der Gott des Gesezes alles, was er gemacht, durch Vermittlung des Materiellen gemacht habe, und daß die Materie ihm gedient, als weibliche Potenz, als Weib zur Begattung. Nach der Vollendung der Welt ging er (der Gott des Gesezes) mit seinen Heerschaaren in den Himmel, die Materie aber und ihre Söhne blieben auf der Erde, und jeder herrschte in dem Seinigen, die Materie auf der Erde, und der Gott des Gesezes in dem Himmel." Der Demiurg und die Materie

behaupten, daß er über das metaphysische Verhältniß des guten Gottes zum gerechten Demiurg nichts gelehrt habe, so nahe ihm auch Bestimmungen dieser Art durch die übrigen gnostischen Systeme gelegt waren, oder daß er nur auf dem practischen Standpunct stehen blieb, und jede Frage der bloßen Speculation abwies. Es läßt sich zwar auf keine Weise verkennen, daß sich Marcions System auf eigenthümliche Weise von den übrigen gnostischen Systemen unterscheidet, wollten wir aber diese Eigenthümlichkeit als einen practischen Standpunct bezeichnen, so müßte mit Recht bezweifelt werden, ob Marcion überhaupt in die Reihe der Gnostiker gehört, da der Gnosticismus, seiner Natur nach, nie eine vorherrschende practische Richtung haben kann. Gehen wir aber von dem von uns aufgestellten Begriff des Gnosticismus aus, nach welchem das Wesentliche desselben darin besteht, daß er immer nur durch die Vermittlung der vorchristlichen Religionen zu dem wahren Begriff des Christenthums, als der absoluten Religion, hindurch-

---

bilden also ein ehelich verbundenes Paar, wie in der altgriechischen Mythologie Himmel und Erde. Ebenso entsteht auch der Mensch. Die Materie gibt etwas von ihrem Raube, und der Gott des Gesezes gibt dann aus sich den Geist dazu. Es paßt dieß ganz gut für das marcionitische System nach der obigen Auffassung, und bemerkenswerth ist dabei, wie mit diesem armenischen Bericht auch andere Berichte orientalischer Schriftsteller zusammenstimmen. Schon Theod. sagt Haer. fab. I, 24: *Τὸν δημιουργὸν περιγενόμενον τοῦ κακοῦ τὴν ὕλην λαβεῖν τε, καὶ ἐκ ταύτης δημιουργῆσαι τὰ σύμπαντα.* Noch gleichlautender aber ist, was sich bei dem Syrer Ephraem findet, nach dessen Hymnen die Marcioniten von dem Geiste, der nach I. Mos. 1. *aquis incubuit naturaliter*, wie Ephraem sich ausdrükt, die Vorstellung hatten: *incubationem aliam minime laudabilem fuisse.* Vergl. Hahn a. a. O. P. II. S. 6.

gelangen will, so ergibt sich hieraus das Verhältniß des marcionitischen Systems zu den übrigen gnostischen Systemen von selbst. Es ist in keinem andern Systeme so klar, als gerade in dem marcionitischen, wie die ganze Frage, nach deren Lösung das System ringt, die Bestimmung des Verhältnisses betrifft, in welchem das Christenthum zu den vorchristlichen Religionen steht, ja es scheint sogar, diese Frage sey erst in Marcions System als die Aufgabe, um welche es sich handelt, zum klaren Bewußtseyn gekommen, während die übrigen Gnostiker hierin mehr nur einem, ihnen selbst noch nicht zum klaren Bewußtseyn gekommenen, allgemeinen Zuge der Zeit folgten. Je mehr man noch in dem Kreise der, der vorchristlichen Welt angehörenden, Ideen und Anschauungen lebte, während man zugleich anerkannte, daß das Christenthum die Epoche einer neuen Entwiklung des religiösen Lebens, die Offenbarung der absoluten Religion selbst sey, desto natürlicher war es, daß man nun von jenem vorchristlichen Standpuncte aus sich über das Wesen des Christenthums selbst verständigen zu können glaubte, aber ebenso natürlich auch, daß man das Christenthum in ein so viel möglich enges Verhältniß zum Heidenthum und Judenthum sezte. Das Christenthum erschien diesen beiden Religionen so nahe verwandt, daß in ihm nur zur Vollendung kam, was in ihnen bereits vorbereitet war. Bei Marcion nun müssen wir, was auch durch die Nachrichten über seine persönlichen Verhältnisse, seine christliche Herkunft und Erziehung bestätigt wird, voraussezen, daß er von Anfang an jenem Kreise religiöser Ideen, in welchem die übrigen Gnostiker sich bewegten, ferner stand. Schon deßwegen konnte er nicht dieselbe Veranlassung und dasselbe Bedürfniß haben, so viel Vorchristliches mit seinem christlichen Religionssystem zu verschmelzen, da er aber gleichwohl als Gnostiker, wie er sich unläugbar darstellt, darin wenigstens vollkommen den Standpunct der übrigen

Gnostiker theilte, daß er keinen klaren Begriff von dem Wesen des Christenthums sich bilden zu können glaubte, ohne sich vor allem die Frage beantwortet zu haben, wie sich das Christenthum zu den vorchristlichen Religionen, und insbesondere zum Judenthum verhalte, so wurde er nun von seinem, zu einer bestimmtern Form ausgebildeten, christlichen Bewußtseyn aus, zu der, seinem System eigenen, dualistischen Auffassungsweise des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum, und der vorchristlichen Welt überhaupt, geführt. Je tiefer und lebendiger in ihm das eigenthümliche Wesen des Christenthums zum Bewußtseyn kam, desto größer mußte ihm der Gegensaz des Christlichen und Vorchristlichen, oder Nichtchristlichen erscheinen, wie er aber schon von Anfang an auf einem ächt gnostischen Standpunct stund, sofern er das Christliche nur in seinem Zusammenhang mit dem Vorchristlichen und in seiner Vermittlung durch dasselbe auffaßte, so mußte er auch leicht geneigt seyn, solche gnostische Ideen sich anzueignen, die seiner dualistischen Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums zum Judenthum zur Stüze dienten, und sogar die nothwendige Grundlage derselben zu seyn schienen. Es ist sehr bezeichnend für Marcions gnostischen Standpunct, daß er gerade dasjenige, worin sein System, seiner äussern Form nach, am meisten mit den übrigen gnostischen Systemen zusammenstimmt, die Lehre von den beiden, den höchsten Gegensaz bildenden, Principien von dem Gnostiker Cerdon sich angeeignet haben soll. Die eigentlichen Elemente seines Systems, alles, was sich auf den Gegensaz des Christenthums und Judenthums bezog, hatte sich in ihm bereits gebildet, ehe er es durch die Annahme jener Principien in seiner Spize vollends abschloß. Denselben Standpunct bezeichnet die von Marcion besonders hervorgehobene, und seinem ganzen System gleichsam als Motto vorangestellte Stelle Luc. 6, 40. f. Tertul-

lian macht ausdrücklich auf die Bedeutung, die diese Stelle für Marcion hatte, aufmerksam, nur mit der irrigen Voraussezung, Marcion sey von der *quaestio mali, unde malum?* ausgegangen I, 2. (vergl. De praeser. haer. c. 51.).: *Duos Ponticus Deos affert — passus infelix hujus praesumptionis instinctum de simplici capitulo dominicae pronunciationis in homines, non in Deos, disponentis exempla illa bonae et malae arboris, quod neque bona malos neque mala bonos proferat fructus — in creatorem interpretatus, malam arborem malos fructus condentem, scilicet mala, alium Deum praesumsit esse debere in partem bonae arboris bonos fructus. Et ita in Christo quasi aliam inveniens dispositionem solius et purae benignitatis, ut diversae a creatore, facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam, modicoque exinde fermento totam fidei massam haeretico acrore decepit.* Was Marcion diese Stelle besonders wichtig machen mußte, war eben dieß, daß sie einen offen vor Augen liegenden Gegensaz der Erscheinungen aussprach, und von diesen aus, als den Wirkungen, auf die zu Grunde liegenden, ebenso entgegengesezten, Ursachen zurükwies, also ganz den Gang bezeichnete, welchen er selbst in der Ausbildung seines Systems genommen hatte. Man kann daher mit Recht sagen, daß, wie die übrigen Gnostiker von einem, ausserhalb des Christenthums liegenden, Standpunct auf das Christenthum kamen, so dagegen Marcion erst vom Christenthum aus auf das kam, wovon die übrigen ausgingen: was diesem das Erste war, war ihm das Lezte. Beide Theile glaubten sich des wahren Begriffs des Christenthums erst dadurch bemächtigen zu können, daß sie ihn nach dem Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum bestimmten, während aber die andern in der Verschiedenheit zugleich die Einheit in Betracht zogen,

hielt Marcion nur die Verschiedenheit fest, die beiden entgegengesezten Principien, die er an die Spize seines Systems stellte, sollten nur dazu dienen, die beiden Seiten, die in seinem System einen unausgleichbaren Gegensaz bilden, auf immer auseinander zu halten, die andern gnostischen Systeme aber gingen von denselben Principien nur deßwegen aus, um diesen Gegensaz sogleich in einem mittlern sich ausgleichen zu lassen. Hieraus erklärt sich alles, was das System tiefgedachtes, und was es verfehltes hat. Es ist eine kühne, großartige Idee, das Christenthum nur aus dem Gesichtspunct eines absoluten Gegensazes, in welchem es zu allem vorchristlichen steht, aufzufassen. Ist das Christenthum, wofür unser christliches Bewußtseyn zeugt, die absolute Religion, so kann es auch von allem vorchristlichen nicht blos durch einen graduellen Unterschied, sondern nur durch einen absoluten Gegensaz getrennt gedacht werden. Wie aber schon dieser absolute Gegensaz nur die eine Seite dieses Verhältnisses betrifft, und nicht ausschließt, daß das Christenthum auf der andern Seite auch wieder mit dem Vorchristlichen mehr oder minder nahe verwandt ist, so muß sich ein solches System in noch größere Widersprüche verwikeln, wenn der rein religiöse Gegensaz auf einen metaphysischen zurükgeführt, und an zwei einander gegenüberstehende Grundwesen angeknüpft wird, von welchen dem einen alles Geschaffene, Sichtbare, Materielle, dem andern alles Ewige, Unsichtbare, Reingeistige zufällt. Diese beiden, so scharf getrennten Wesen, müssen doch irgendwo wieder in Einem Puncte zusammentreffen, und zur Einheit Einer Welt zusammengehen. Denn wie könnten sie sonst, wenn dieß nicht wäre, beide in die Sphäre eines und desselben Bewußtseyns fallen, und wenigstens in der Einheit des menschlichen Bewußtseyns Eins werden? Allein zur Auflösung aller, auf diese Frage sich beziehender, Schwierigkeiten hat Marcion nichts gethan,

und die Polemik Tertullians hat in dieser Hinsicht manche Blößen seines Systems glüklich aufgedekt. Auf diese Polemik werden wir an einem andern Orte zurükkommen, hier hebe ich blos das Eine hervor: Gehören die Menschen, als Geschöpfe des Weltschöpfers, nur dem Reiche des Weltschöpfers an, wie können sie ein Bedürfniß der Erlösung haben, oder auch nur auf irgend eine Weise fähig seyn, die von Christus geoffenbarte Idee des unbekannten wahren Gottes in sich aufzunehmen? Die Fähigkeit hiezu sezt ja ein ganz anderes Princip voraus, als ihnen der Demiurg ertheilen konnte, und die übrigen gnostischen Systeme lassen aus diesem Grunde die den Seelen inwohnenden Keime des pneumatischen Lebens aus dem Lichtreich in das Reich des Demiurg herabkommen, weßwegen es ihnen auch nicht möglich ist, einen absoluten Gegensaz des Christlichen und Vorchristlichen zu behaupten. Es findet sich zwar eine Angabe, nach welcher es scheinen könnte, Marcion habe sich hierin den übrigen Gnostikern wieder mehr genähert. Nach Irenäus (I. 27, 3.) und Epiph. (Haer. XLII, 4.) soll er gelehrt haben, Christus habe bei seinem Hinabgang in den Hades den Kain, und die ihm ähnlichen, den Korah, Dathan, Abiram, ferner den Esau, die Sodomiten, die Aegyptier, und überhaupt alle Völker, welchen der Judengott unbekannt war, beseligt, den Abel aber, den Enoch, Noah, den Abraham und die übrigen Patriarchen, und die Propheten, und alle, welche dem Judengott gefielen, von dieser Seligkeit ausgeschlossen, weil sie den Weltschöpfer anerkannten, und seine Geseze befolgten. Allein eine solche Folgerung ist hieraus nicht zu ziehen. Wenn auch Marcion die im A. T. am schlimmsten prädicirten um so mehr für geeignet hielt, an den wahren Gott zu glauben, so wollte er damit keineswegs behaupten, sie haben schon vor der Erscheinung Christi eine Kenntniß des wahren Gottes ge-

habt. Der wahre Gott war ihm der vor Christus schlechthin unbekannte, und verschiedene Grade der Empfänglichkeit konnte er allerdings bei seinem Antijudaismus annehmen [68]), aber die Frage selbst, woraus sich überhaupt

68) Auch nach dem genannten armenischen Bericht machte er zwischen Heidenthum und Judenthum wieder einen gewißen Unterschied, aber zum Vortheil des Judenthums. „Der Gott des Gesezes wollte," wird a. a. O. S. 73. gesagt, „Adam so viel als möglich von der Materie entfernen, und ganz mit sich vereinen. Als nun die Materie nach ihrer Gewohnheit zu ihm kam, um ihm zu dienen, und sah, daß Adam nicht auf sie hörte, sondern darauf ausging, sich zu entfernen und ihr nicht nahe zu kommen, so erstaunte sie sehr in ihrer Seele, erkannte aber alsbald, daß der Herr der Geschöpfe sie hintergangen habe. Sie sagte: die Quelle des Auges ist durch ihr Wasser verdunkelt, was ist dieß? Noch hat Adam keine Kinder und schon ward ich durch jenen (den Gott des Gesezes) um meinen Namen der Gottheit betrogen. Da er mich haßt und mit mir den Vertrag nicht hält, so werde ich eine Menge Götter machen, und mit ihnen die ganze Welt erfüllen, daß man den wahren Gott, wenn man ihn sucht, nicht finden wird. Hierauf soll die Materie viele Idole gebildet, sie Götter genannt, und mit ihnen die Welt erfüllt haben. Es verlor sich unter den mancherlei Namen der Götter der Name Gottes, des Herrn der Geschöpfe, so daß er nirgendwo aufgefunden werden konnte. Dadurch geriethen die Nachkommen Adams auf Irrwege, und beteten den Gott der Geschöpfe nicht an, denn die Materie zog sie alle zu sich hin, und gestattete nicht, daß nur einer von ihnen den Gott der Geschöpfe anbete. Nun ergrimmte der Herr der Geschöpfe, daß sie ihn sämmtlich verlassen hatten, und der Materie anhingen, und er schleuderte sie alle, als sie starben, aus Zorn einen nach dem andern in die Hölle. Adam kam in die Hölle wegen des Baums, und so waren alle in der Hölle 29 Jahrhunderte." Wir sehen hieraus, in welchem Sinne der Dial. de r. in D. f.

diese Empfänglichkeit für die Idee des unbekannten Gottes erklären lasse, wenn die Menschen nur Geschöpfe des Weltschöpfers sind, blieb völlig unbeantwortet. Ist der Weltschöpfer schlechthin der Schöpfer, so hat er auch die Seelen der Menschen geschaffen, von ihm aber können sie jene Empfänglichkeit nicht erhalten haben. Hat er sie aber nicht geschaffen (für welche Annahme sich nirgends eine Andeutung findet), in welchem Verhältniß sollen wir sie zum höchsten Gott denken? Auf alle Fragen dieser Art läßt sich aus Marcions System selbst keine Antwort geben, und wir wissen nicht, wie er sich selbst solche Schwierigkeiten und Widersprüche löste. Psychologisch läßt sich wohl zur Lösung des Räthsels nur dieß sagen, daß der Standpunct für sein System überhaupt nur in der Subjectivität des Bewußtseyns genommen werden kann. Wie sich im Bewußtseyn, wenn einmal die Idee des Christlichen erwacht ist, das Christliche vom Nichtchristlichen streng scheidet, so fixirte Marcion diesen Gegensaz nicht blos durch den Gegensaz des Christenthums und Judenthums, sondern auch den Gegensaz des wahren Gottes und des Weltschöpfers, des unbekannten und bekannten, des unsichtbaren und sichtbaren. Alle Widersprüche, auf welche dieser Dualismus führen mußte, sobald er in der Objectivität

---

Sect. I. dem Marcioniten die Behauptung beilegt: ἡ πονηρὰ ἀρχὴ (die Materie) τῶν ἐθνικῶν ἄρχει. So gering auch Marcion von der jüdischen Religion dachte, so war ihm doch ihr Monotheismus, in Vergleichung mit dem heidnischen Polytheismus, die relativ wahre und ursprüngliche Religion, nur konnte dieser Vorzug dem Christenthum gegenüber in keinen Betracht kommen. Vom absoluten Standpunct des Christenthums aus fielen ihm Heidenthum und Judenthum in dem Einen Begriff des Vorchristlichen zusammen.

festgehalten werden sollte, konnte für ihn nur dadurch verschwinden, daß er sich aus der objectiven Welt immer wieder in die Subjectivität des Bewußtseyns zurükzog, und sich schlechthin an die gegebene Thatsache des Bewußtseyns hielt. So gewiß also im Bewußtseyn ein Gegensaz sich ausspricht, so gewiß muß derselbe Gegensaz auch durch die ganze objective Welt hindurchgehen. Was aber in dem in einen Gegensaz getheilten Bewußtseyn auch wieder die Einheit des Bewußtseyns ausmacht, ließ er auf sich beruhen, da ihm die Einheit des Bewußtseyns als Thatsache genügte. Dieser Standpunct der Subjectivität des Bewußtseyns drükt sich auch sonst im marcionitischen System aus. Schon jener Gegensaz des Sichtbaren und Unsichtbaren, und die Grundansicht, auf welcher er beruht, daß das Unsichtbare sich im Sichtbaren nicht abspiegle, daß die ganze äußere Natur keine Offenbarung des Geistes, sondern der Geist sich nur durch sich selbst kund thue, weist auf einen Standpunct zurük, auf welchem im Gegensaz gegen die objective Welt, als das dem Ich gegenüberstehende Nichtich, die wahre Bedeutung des Seyns um so mehr in die innere Macht des Selbstbewußtseyns gelegt ist. Man nehme dann aber auch die hier ausgesprochene Idee der christlichen Offenbarung selbst! Jene, ohne alle Vorbereitung erfolgende Offenbarung des zuvor völlig unbekannten Gottes, jenes plözliche *manare de coelo*, wie Tertullian diesen Offenbarungsact bezeichnet, jenes Offenbarwerden in einem äußern Bilde, das nur der körperlose Reflex der unsichtbaren Idee ist, was ist es anders, als der in Einem Moment aus dem Dunkel des Bewußtseyns hervorbrechende, und es erhellende Strahl des Gedankens? Tertullian macht dem Marcion wiederholt die Einwendung, daß das Phantasma der Person Christi auch den Gott selbst, dessen *circumlator* Christus seyn sollte, zu einem bloßen Phantasma mache. *Acceda-*

*mus jam hinc ad ipsam Dei personam, vel potius umbram et phantasma, secundum Christum ipsius* (I, 22.). *Proinde Deus Christus nec Deus. Cur enim non etiam Dei phantasma portaverit? An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriore frustratus* (III, 8.)? Allein diese Einwendung hat keinen Grund, sobald man bedenkt, daß für das Bewußtseyn die Idee ihre Realität unmittelbar in sich selbst hat. Nur von diesem Gesichtspunct aus läßt sich auch die Vorstellung richtig auffassen, die Marcion von dem Verhältnisse Christi zum himmlischen Vater hatte. Neander vermuthet (Genet. Entw. S. 293. Kirchengesch. I, 796.), Marcion habe die Christologie eines Praxeas, Noet, gehabt, also denselben Einen Gott nur nach verschiedenen Relationen mit verschiedenen Namen belegt. Aus Tertullian I, 11. und besonders II, 28. (*Deus meus aliquem jussit occidi, tuus semet ipsum voluit interfici*) erhelle, daß er, wie die Patripassianer, deren Ansicht am besten zu seinem System und zu seiner Denkart passe, keinen Unterschied zwischen Christus und dem höchsten Gott gemacht habe. Gieseler (H. A. L. Z. S. 851.) will auch hier nur jene Abneigung Marcions gegen metaphysische Speculation wieder finden. Nirgends finden wir irgend eine genauere Entwiklung über diesen Gegenstand, selbst Tertullian werde in seiner Widerlegung Marcions nie auf die Vergleichung mit Praxeas geleitet, ungeachtet er den Marcion erst nach Praxeas bekämpft habe. So scheine es, daß Marcion auch diesen Punct unentwikelt gelassen habe. „Nur die moralische Einheit Jesu und des guten Gottes mußte er nachdrüklich behaupten: der gute Gott hatte sich allein in Jesu der Menschheit geoffenbart, und wirkte nur durch Jesum auf dieselbe: was er ausser dieser besondern Erscheinung in Jesu noch an sich war, ob persönlich von diesem getrennt oder nicht, das lag außer aller menschlichen Berechnung: für den moralischen Standpunct waren Jesus und der gute

Gott Einer: und auf diesem scheint Marcion auch hier absichtlich stehen geblieben zu seyn, und auf alle über das moralische Interesse der Menschen hinausgehende Speculationen verzichtet zu haben.“ Allein das moralische Interesse und die Abneigung gegen die Speculation dürfen wir doch wohl in einem System, das sich so entschieden zum Doketismus bekannte, nicht sehr hoch anschlagen. Richtiger werden wir wohl sagen: auf dem Standpunct der Subjectivität des Bewußtseyns, auf welchem Marcion stund, konnte ihm das Verhältniß Christi zum höchsten Gott nur zur Selbstoffenbarung der Idee werden. Die äußere Scheinform, durch deren Vermittlung Gott in Christus sich offenbarte, ist ja eigentlich nur der Reflex der im Bewußtseyn hervortretenden Idee. Die äußere Offenbarung konnte für Marcion nicht dieselbe Bedeutung und Realität haben, wie für einen Praxeas und Noet. Was wir festhalten können, ist immer wieder nur der *Deus per semet ipsum revelatus*, oder die sich selbst offenbarende Idee. Deßwegen fehlen in Marcions System alle objective Bestimmungen über das Wesen Gottes. Alles, was andere Gnostiker über die Syzygien und Aeonen, und die damit zusammenhängenden Verhältnisse, in Beziehung auf das Wesen Gottes lehrten, konnte für Marcion nach der strengen Grenzlinie, die er zwischen Natur und Geist, dem Sichtbaren und Unsichtbaren zog, keine Bedeutung haben. Auch bei jenem *manare de coelo* darf ohne Zweifel an kein Emanations-Verhältniß gedacht werden. Gott ist ihm schlechthin der Geist, der abstracte Geist, und was Gott als Geist ist, ist er für den Geist. Deßwegen hatte sein ganzes System nicht, was Gott an sich ist, zum Gegenstand, sondern nur die Thatsache des Bewußtseyns, daß Gott sich selbst geoffenbart habe, oder der zuvor unbekannte Gott nun der bekannte geworden sey. *Scio, quo sensu novum Deum jactitent*, sagt Tertullian I, 9., *ag-*

*nitione utique: quem agnitione novum opponunt, ignotum ante agnitionem demonstrant.* Auch die übrigen Gnostiker ließen zwar den höchsten Gott erst durch das Christenthum vollkommen offenbar werden, aber keiner in Marcions Sinne, weil sie schon vor dem Christenthum eine objective Offenbarung Gottes in der Natur und Geschichte annahmen. So ist es durchaus der Gegensaz des objectiven und subjectiven Standpuncts, wodurch das Verhältniß Marcions zu den frühern Gnostikern bestimmt wird [69]).

In dem strengen Gegensaz, in welchen Marcion das Christenthum zu allem Vorchristlichen, und insbesondere zum Judenthum sezte, müssen wir zugleich eine absichtliche Opposition gegen den damals in der christlichen Kirche noch immer sehr vorherrschenden Judaismus sehen. Man hat an den in Kleinasien verbreiteten sinnlichen Chiliasmus erinnert, um aus der Antithese gegen denselben die Entstehung eines Systems, wie das marcionitische ist, um so eher erklären zu können. Der Chiliasmus, und die Reaction gegen denselben, mag hier allerdings nicht vergessen werden, doch ist dieß nur eines der verschiedenen Momente, die überhaupt in jener Zeit, in welcher bereits der Montanismus und die Differenz über die Osterfeier die öffent-

69) Auf diese Subjectivität seines Standpuncts läßt sich auch sonst noch manches Eigenthümliche Marcions beziehen. Wenn er den gewöhnlichen Unterschied zwischen den Katechumenen nicht anerkannte, mit Berufung auf Gal. 6, 6. (nach Hieronymus zu dieser Stelle Opp. Ed. Mart. Vol. IV. S. 252.), auch das weibliche Geschlecht für fähig zum Priesterthum hielt (Epiph. Haer. XLII. Esnig a. a. O. S. 71. Tert. De praescr. haer. c. 41.), so zeugt auch dieß davon, wie auf seinem Standpunct das religiöse Bewußtseyn unabhängig vom Aeussern und Objectiven seine Bedeutung nur in sich selbst haben sollte.

liche Aufmerksamkeit auf sich zogen, die Frage über das wahre Verhältniß des Christenthums zum Judenthum in Bewegung brachten. In jedem Falle wird wohl mit Recht in diesen Zeitverhältnissen die Ursache gefunden, warum Marcion, aus welcher Veranlassung er auch Pontus verlassen haben mag[70]), sich gerade nach Rom begab. Begann schon damals in der römischen Kirche eine antijüdi-

70) Tertullian sagt De praescr. haer. c. 51: *Post hunc (Cerdonem) discipulus ipsius emersit Marcion quidam nomine, Ponticus genere, episcopi filius, propter stuprum cujusdam virginis ab ecclesiae communicatione abjectus.* Dagegen bemerkt Neander Genet. Entw. S. 280., daß ein sittliches Vergehen der Grund seiner Ausstoßung aus der Gemeinde gewesen, sehe der Gemüthsart dieses Mannes am wenigsten ähnlich, und werde auch von keinem sichern Gewährsmann berichtet. Schon früher würde ihm dieß von seinen Gegnern vorgerükt worden seyn, wenn irgend etwas davon gegründet wäre. Allein Tertullian ist für uns neben Irenäus, welcher in seinem Hauptwerke gegen die Häretiker den Marcion nur kurz berührt, der älteste Schriftsteller über Marcion, und wir haben keinen Grund, sein Zeugniß zu verwerfen, solange es nicht aus inneren Gründen zu unwahrscheinlich ist. Eben dieß aber scheint mir nicht der Fall zu seyn: denn warum soll nicht Marcion, offenbar in so mancher Hinsicht, seiner Haupterscheinung nach, eine ächt augustinische Natur, auch im Leben wie in der Lehre in schroffen Gegensäzen sich bewegt haben? Es kommt nun aber hinzu, daß auch der Armenier Esnig, dessen Bericht bei seiner Selbstständigkeit im Uebrigen um so beachtenswerther ist, dasselbe bezeugt. Er sagt am Schlusse seines Werkes a. a. O. S. 76.: „Dieser Marcion stammte aus der Provinz Pontus und war der Sohn eines Bischofs. Nachdem er einer Jungfrau Gewalt angethan hatte, ward er von seinem eigenen Vater aus der Kirche ausgestoßen. Er entfloh und ging nach Rom, um Absolution zu erhalten.“

sche Tendenz vorherrschend zu werden, so konnte er sich hier um so mehr nicht nur eine günstige Aufnahme, sondern auch einen bedeutenden Erfolg seiner Opposition gegen den Judaismus versprechen. Aus dem Verhältniß, in welchem Marcion anfangs zur römischen Kirche stund (der römischen, nicht der pontischen Gemeinde brachte er nach Tertullian **De praescr. haer. c. 30.** das von Neander Genet. Entw. S. 280. erwähnte Geldgeschenk), ist zu schließen, daß der Anstoß, welchen man in der Folge an ihm nahm, nicht sowohl in seiner antijüdischen Tendenz, als vielmehr in den gnostischen Ideen, die er damit verband, liegen mochte. Alles, was uns sonst über Marcion bekannt ist, läßt uns annehmen, daß er eine für jene Zeit höchst wichtige Erscheinung war. Die nicht unbeträchtliche Zahl seiner nächsten Schüler, die ebenso zahlreichen und bedeutenden Gegner, die in der katholischen Kirche gegen ihn aufstunden[71]), die Ausführlichkeit, mit welcher sie seine Lehren widerlegen, der bittere Ton, in welchem sie von ihm reden, alles dieß zeugt hinlänglich von dem großen Eindruk, welchen er auf seine Zeit gemacht hatte. Er wirkte sogar noch lange nach seinem Tode fort. In dem **Dialogus de recta in Deum fide (Sect. I.)** wird nicht nur Marcion selbst Bischof genannt, sondern zugleich gesagt, daß auf ihn, nachdem er gestorben war, viele marcionitische Bischöfe gefolgt seyen. Epiphanius macht, ehe er auf die Beschreibung der Härese Marcions übergeht, ausdrüklich

71) Ueber die uns blos aus des Eusebius H. E. bekannten Schriftsteller gegen Marcion und dessen Secte s. Danz De Eusebio Caes. Jena 1815 S. 97. f. Auch Irenäus hatte I, 27., wo er ihn nur kurz berührt, eine eigene Schrift gegen ihn zu schreiben im Sinne: *quoniam et solus manifeste ausus est, circumcidere scripturas et impudorate super omnes obtrectare Deum.*

auf die große Wichtigkeit aufmerksam, die diese große Schlange durch ihren Eintritt in die Welt erlangt habe. Eine große Menge Menschen sey von ihm betrogen worden, und bis auf den heutigen Tag bestehe diese große Schule des Betrugs. Diese Häresе finde sich noch jezt in Rom und in Italien, in Aegypten und in Pontus, in Arabien und Syrien, in Cypern und in der Thebais, ja sogar in Persien und an andern Orten. *Μεγάλως γὰρ ὁ πονηρὸς ἐν αὐταῖς κατίσχυσε τὴν ἀπάτην!* Wie zahlreich die Marcioniten auch noch im fünften Jahrh. besonders in Syrien waren, sehen wir aus Theodoret, welcher in seinen Briefen (**Ep. 145.**) nicht nur die Marcioniten mit den Arianern, Eunomianern, Apollinaristen zusammenstellt, sondern auch versichert (**Ep. 113.**), daß er in seiner Diöcese allein gegen tausend Marcioniten bekehrt habe. Der bedeutende Erfolg, welchen auf diese Weise Marcions Thätigkeit hatte, sezt offenbar voraus, daß man in seiner Lehre etwas fand, was seinen tiefern Grund im christlichen Bewußtseyn selbst hatte. In der That war auch seine Tendenz, wenn wir sie im Allgemeinen betrachten, nicht blos eine polemische, sondern zugleich eine reformatorische. Seine Antithese gegen das Judenthum stüzte sich ja nur darauf, daß er das mit dem Judenthum noch so vielfach vermischte Christenthum nicht für das ächte und ursprüngliche halten konnte. So suchte er von der Basis seines christlichen Bewußtseyns aus zu bestimmen, was in den schriftlichen Urkunden des Christenthums ächt und ursprünglich sey, oder von Judaisten herrühre (**Dial. de r. in D. f. Sect. II.**). Mag man dieses Verfahren Marcions Kritik oder Willkühr nennen, in jedem Falle nahm er das Kriterium des Aechten und Unächten aus der Tiefe und Innigkeit seines christlichen Bewußtseyns. Je mehr aber eine solche reformatorisch-polemische Tendenz[72]) zum Character des

72) Tert. I, 20.: *Ajunt* (die Anhänger Marcions) *Marcionem*

Christenthums selbst gehört, das die ihm eigene, läuternde und reinigende Kraft von Anfang an dadurch bewährte, daß es alle von aussen sich ihm anhängende Formen immer wieder zu durchbrechen, und sich immer reiner in seinem innersten Wesen zu erfassen suchte, desto weniger kann es befremden, daß Marcions Streben in so weitem Umfange Anklang und Anerkennung fand. Die im christlichen Bewußtseyn sich aussprechende Ueberzeugung, daß das Christenthum etwas ganz anderes sey, als das Judenthum, mußte in Verbindung mit der in der Geschichte des Urchristenthums offen vor Augen liegenden Thatsache, daß der Apostel Paulus, der dem Marcion allein als Apostel galt (*tuus Apostolus* Tert. IV, 34.), sich über die übrigen Apostel erhob, und sogar in einem gewissen Gegensaz gegen sie stund, der Lehre Marcions immer neue Freunde gewinnen, und von demselben Standpunct aus, auf welchem er selbst ursprünglich stund, selbst seinen gnostischen Ideen, somit dem gnostischen Dualismus überhaupt, fortdauernd zur Stüze dienen. Fassen wir von diesem Gesichtspunct aus, Marcions Erscheinung und Wirksamkeit auf, so sehen wir sie auf eine sehr lebendige und bedeutungsvolle Weise in die Entwiklungsgeschichte des Christenthums eingreifen. Aber derselbe Gegensaz, in welchem Marcion dem Christenthum seiner Zeit entgegentrat, um in ächt reformatorischem Geist auf die ursprüngliche Idee des Christenthums zurükzugehen, und alles, was zwischen dem Urchristenthum und dem Christenthum seiner Zeit lag, als eine große Entartung und Verfälschung des reinen

*non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii, quam retro adulteratam recurasse. — Nam et ipsum Petrum, ceterosque, columnas apostolatus, a Paulo reprehensos opponunt, quod non recto pede incederent ad evangelii veritatem.*

Christenthums zu bekämpfen, mußte sich auf gleiche Weise auf das katholische und das gnostische Christenthum beziehen. Die ganze Gestalt seines Systems zeigt, wie wenig die frühern gnostischen Systeme, in welchen das Christenthum dem Judenthum und Heidenthum noch so nahe stund, seinem christlichen Bewußtseyn entsprechen konnten. So stellt sich uns im marcionitischen System nicht nur eine neue Form der Gnosis, sondern auch eine neue Epoche in der Entwiklungsgeschichte derselben dar; als eine neue, eigenthümliche Hauptform der Gnosis kann es nur in seinem historischen Zusammenhang mit den frühern gnostischen Systemen, durch welche es bedingt ist, aufgefaßt werden. Auch diese nehmen, wie dieß zum Wesen des Gnosticismus gehört, das Christenthum als die Negation des Heidenthums und Judenthums, aber diese Negation schien in ihnen nur auf eine unvollkommene Weise vollzogen, deßwegen ist dem marcionitischen System das Christenthum die reine, absolute, jede Vermittlung ausschließende, Negation alles Vorchristlichen, wie aber auch diese Auffassung des Verhältnisses des Christlichen und Vorchristlichen noch eine neue Form hervorrief, zu welcher sie selbst nur der Uebergang war, weil auch in ihr der sich fortbewegende Begriff der Gnosis noch nicht alle Momente seiner Entwiklung durchlaufen hatte, wird die weitere Darstellung zeigen.

---

## III. Die Christenthum und Judenthum identificirende und beide dem Heidenthum entgegensezende Form der Gnosis.

### Das pseudoclementinische System.

Es ist schon früher gezeigt worden, wie die beiden dargestellten Hauptformen noch eine dritte hervorrufen muß-

ten. Die Gnosis hätte ihren Lauf nicht gehörig vollendet, es würde noch ein Glied fehlen, um den Systemen, in welchen sie sich uns darstellt, die Einheit eines geschlossenen Ganzen zu geben, wenn die Geschichte nicht auch diese dritte Form noch aufzuweisen hätte. Sie ist in den Homilien enthalten, welchen, wie einigen andern Schriften der ersten Jahrhunderte, der Name des römischen Clemens nur deßwegen vorgesezt worden ist, um diese Schriften statt mit dem Namen ihrer wahren Verfasser, durch die ihnen eigene, theils dogmatische, theils hierarchische Tendenz zu bezeichnen. Das System, das wir in diesen Homilien finden, ist für die Geschichte der Gnosis, wie des christlichen Dogmas überhaupt, um so merkwürdiger, da es nicht nur zu den übrigen Hauptsystemen in einem eigenthümlichen Verhältniß steht, sondern auch den deutlichsten Beweis von der lebendigen Bewegung gibt, die die gnostischen Systeme hervorrief, und das eine dem andern gegenüberstellte. Es ist durchaus der Gesichtspunct eines Gegensazes, welchen wir hier festhalten müssen, und da diese dritte Form der Gnosis ihr eigenthümliches Gepräge vom Judenthum erhielt, so ist es der Gegensaz des Judenthums und Heidenthums, in dessen Sphäre wir uns gestellt sehen. Vom Standpunct dieser Form der Gnosis aus erscheinen die bisher dargestellten Systeme als bloße Formen des Heidenthums, und zwar muß dieser Vorwurf des Hellenismus gerade dasjenige System am meisten treffen, das dem Gegensaz gegen das Judenthum die größte Schärfe gegeben hat. Wie wir daher hier eine Opposition gegen alles finden, was in den gnostischen Systemen mit den Principien des Judenthums nicht vereinbar zu seyn scheint, so ist es insbesondere das marcionitische System, auf dessen Bekämpfung es hier abgesehen ist, und gegen welches die stärksten Angriffe gerichtet sind.

Um jedoch diese Ansicht, durch welche erst die genann=

ten Homilien ihre wahre Bedeutung für die Geschichte der Gnosis gewinnen, nicht zu unbegründet hinzustellen, müssen hier einige Bemerkungen über die Oekonomie derselben vorangeschikt werden[73]). Zum Typus derselben diente das Verhältniß, in welches der Apostel Petrus nach der Apostelgeschichte zum Magier Simon in Samarien kam. Wie hier der Apostel Petrus sich veranlaßt sah, der falschen, das Volk verführenden, Lehre des Magiers mit allem Nachdruk entgegenzutreten, so lassen diese Homilien dieselbe Scene an mehreren andern Orten sich wiederholen, indem der Apostel dem von Stadt zu Stadt weiter reisenden Magier stets nachfolgt, und immer auf dieselbe Weise mit ihm zusammentrifft, um ihn zu bestreiten, seine Lehre zu widerlegen, und dem verderblichen Einfluß, welchen er auf das Volk zu gewinnen sucht, das ganze Gewicht seiner apostolischen Würde und Thätigkeit entgegenzusezen. Den Hauptinhalt dieser Homilien bilden daher die Streitunterredungen des Apostels und des Magiers, so daß der eine die wahre, ächt apostolische Lehre, der andere die ihr gegenüberstehende Irrlehre repräsentirt. Wie dieses ganze Verhältniß offenbar nur ein jener Scene in der Apostelgeschichte nachgebildetes und fingirtes ist, so dürfen wir insbesondere den Magier Simon, wie er uns hier geschildert wird, keineswegs für eine rein historische Person halten, und die Lehren, die ihm hier beigelegt werden, als das wahre und eigentliche System desselben betrachten. Am deutlichsten erhellt dieß daraus, daß dem Magier Ideen

---

73) Man vergl. über diesen ganzen Kreis noch wenig beachteter Verhältnisse und Parteien der ältesten Kirche meine Abhandlung: Die Christusparthei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensaz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1831. 4tes H. S. 61. f.

und Grundsäze in den Mund gelegt werden, welche, wie sich unläugbar nachweisen läßt, dem System Marcions sehr wesentlich angehörten, und deßwegen unmöglich schon von dem Magier auf dieselbe Weise aufgestellt worden seyn können. Sehen wir nun aber in dieser Beziehung den klaren Beweis vor uns, daß der Magier zum Träger fremder Ideen und Lehren gemacht, und ihm überhaupt die Rolle eines Gegners des Apostels Petrus in demselben weiten Sinne angewiesen ist, in welchem der pseudoclementinische Petrus selbst keineswegs die aus dem N. T. bekannte, historische Person ist, so müssen wir von diesem Puncte aus nothwendig weiter zurükschließen, und können daher auch anderes, was dem Magier zugeschrieben ist, nur aus dem Gesichtspunct derselben ihm übertragenen Rolle betrachten, wenigstens in dem Falle um so sicherer, wenn es sich auf andere uns bekannte Lehren der Gnostiker ohne große Schwierigkeit zurükführen läßt. Um jedoch diese Frage mit einem größerm Grade von Bestimmtheit beantworten zu können, müßten wir aus andern, von diesen Homilien unabhängigen Quellen genauere Kenntniß von der Person und Lehre des Magiers haben. Allein solche Quellen fehlen uns. So vielfach von dem Magier Simon, als dem Haupt und Stammvater aller Häretiker und der gnostischen insbesondere in der Geschichte der ältesten Häresen die Rede ist, und so wenig nach einigen Zeugnissen bezweifelt werden zu können scheint, daß er und sein Nachfolger Menander eine, noch einige Zeit fortbestehende, Partei zurükgelassen haben, so können wir doch kaum einige Schritte über die in der Apostelgeschichte gegebenen Nachrichten hinauswagen, und es dringt sich bei der Vergleichung der Hauptschriftsteller über ihn die Ueberzeugung auf, daß er die große historische Bedeutung, die ihm gewöhnlich gegeben wird, in keinem Fall schon ursprünglich hatte, sondern erst in der Folge erhielt. Betrachten wir

ihn von diesem Gesichtspunct aus etwas näher, so ist vor allem wenigstens sehr begreiflich, wie eben das, was wir nach dem N. T. als das Ursprüngliche in ihm voraussezen müssen, der Anknüpfungspunct für das in der Folge auf ihn übergetragene werden konnte. Nach Ap. Gesch. 8, 9. behauptete er von sich, *μέγας τις εἶναι*, oder wie das Volk Samariens ohne Zweifel in demselben Sinne von ihm sagte: *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη* zu seyn, d. h. eine Incarnation der höchsten substanziellen Kraft Gottes. Hiemit möchte ich zunächst verbinden die in den Clementinen wiederholt vorkommende Behauptung, er sey der *Ἑστώς*. *Θέλει*, wird **Hom. II, 22.** von ihm gesagt, *νομίζεσθαι ἀνωτάτη τις εἶναι δύναμις, καὶ αὐτοῦ τοῦ τὸν κόσμον κτίσαντος θεοῦ* (die höchste auch über den Weltschöpfer erhabene Kraft), *ἐνίοτε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος ἑστῶτα προσαγορεύει. Ταύτῃ δὲ τῇ προσηγορίᾳ κέχρηται, ὡς δὴ στησόμενος ἀεὶ, καὶ αἰτίαν φθορᾶς, τὸ σῶμα πεσεῖν, οὐκ ἔχων.* Dieselbe Behauptung schreibt Clemens von Alexandrien (**Strom. II, 11.**) den Anhängern Simons zu. Clemens sagt hier, daß der Verstand als das unwandelbar bleibende, die Seele führende und regierende Princip, der Steuermann derselben heißen: denn nur durch etwas unwandelbares könne man zum Unwandelbaren gelangen. So wollen nun auch die Simonianer, dem Stehenden, welchen sie verehren, so viel möglich ähnlich werden (*τῷ Ἑστῶτι, ὃν σέβουσιν, ἐξομοιοῦσθαι τὸν τρόπον*). Sey es, daß Simon selbst sich so nannte, sey es, daß blos seine Anhänger durch dieses Prädicat bestimmter bezeichnen wollten, was sie unter ihm sich dachten, der Name sollte im Ganzen dasselbe ausdrüken, was die Christen in Christus verehrten, das höchste göttliche Princip, durch welches alles geistige Leben in seinem Seyn und Bestand erhalten wird, den unwandelbaren, über alles vergängliche erhabenen, Hort des Lebens. Deßwegen wurde

Simon als Ἑστὼς auch Christus genannt, und überhaupt derselbe Begriff durch verschiedene Benennungen bezeichnet, wie wir aus des Hieronymus **Comment. in Matth. c. 24. (Opp. Ed. Mart. Vol. IV.** S. 114.) sehen, wo aus einer Religionsschrift der Simonianer die dem Simon beigelegten Worte angeführt werden: *ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei.* Nichts anders als eben dieß liegt auch in der Behauptung, die Irenäus **I, 23.** dem Simon beilegt: er sey derselbe, der in Judäa als Sohn erschienen, in Samarien als Vater herabgestiegen, und zu den übrigen Völkern als heiliger Geist gekommen sey, womit nur dieß gesagt werden konnte: an und für sich sey es dieselbe Offenbarung Gottes, wenn auch die Namen und Formen verschieden seyen; wie das Christenthum selbst von der Erscheinung des Sohns die Wirksamkeit des Geistes unterscheide, obgleich das Wesen der Offenbarung dasselbe bleibe, so sey man durch das Christenthum selbst berechtigt, Simon Christus zur Seite zu sezen, und ihn, als Repräsentanten des höchsten Gottes, Vater zu nennen, wie sich Christus in demselben Sinne Sohn nannte. Muß uns schon bei diesen Behauptungen höchst zweifelhaft bleiben, was etwa dem Magier selbst angehören mag, so kann man bei anderem, was er gelehrt haben soll, noch weit weniger im Zweifel seyn, daß es erst in der Folge auf ihn übergetragen worden ist. Es gilt dieß vor allem von dem Verhältniß, in das er zur Helena, als seiner Gattin, gesezt wird. Nach den Clementinen (**Hom. II, 25.**) sagte er selbst, die Helena sey vom höchsten Himmel in die Welt herabgekommen, sie sey die Herrin, die Allmutter, Substanz und Weisheit, um sie haben die Hellenen und Barbaren gestritten, durch ein Scheinbild der Wahrheit getäuscht, denn die wahre Helena sey damals bei dem höchsten Gott gewesen. Durch solche, mit hellenischen Mythen ausgeschmückte, allegorische

Dichtungen, wird hinzugesezt, und durch viele, Erstaunen erregende, magische Wunder, suche der mit der Helena umherreisende Magier die Menschen zu täuschen. Ausführlicher finden wir diesen Mythus bei Irenäus (I,20.) und Epiphanius (Haer. XXI.) erzählt. Ich habe das Verhältniß dieser verschiedenen Erzählungen, und die Hauptidee, die wir in ihrem Inhalt vorauszusezen haben, schon in meiner Darstellung des manichäischen Religionssystems (S. 467. f.) untersucht. Nach den Resultaten dieser Untersuchung werden der Helena des Magiers Simon dieselben Züge beigelegt, mit welchen wir schon früher die Sophia-Achamoth als eine Hauptperson der gnostischen Systeme kennen gelernt haben, und die verschiedenen Momente des Verhältnisses, in welchem Simon zur Helena steht, die Syzygie, welche beide als die höchsten Principien bilden, der täuschende Hinabgang der Helena in die untere Welt, die dadurch erst mit den ihr angehörenden Mächten ins Daseyn kommt, die Erscheinung Simons, um die unten festgehaltene, und durch Leiden und Mishandlungen aller Art so tief erniedrigte Helena zu befreien und wieder zurükzuführen, sind dieselben Momente, durch welche sich die früher dargestellten gnostischen Systeme hindurchbewegen. Es ist daher klar, daß diejenigen Züge, die man aus den gnostischen Systemen im Ganzen als die allgemeinsten und am meisten characteristischen abstrahirte, auf den Magier übergetragen worden sind [74]). Gab es nun wirklich eine

---

74) Am auffallendsten zeigt dieß die Darstellung des Irenäus I, 23., bei welcher sich diese Ansicht von selbst aufdringt: *Simon — Helenam quandam — secum circumducebat, dicens, hanc esse primam mentis ejus conceptionem, matrem omnium, per quam initio mente concepit, angelos facere et archangelos. Hanc enim Ennoiam exsilientem ex eo, cognoscentem, quae vult pater ejus, degredi ad*

Partei von Simonianern, die sich zu den ihr zugeschriebenen Lehren bekannte, so konnte sie ihren Lehrbegriff nur

---

*inferiora, et generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit. Posteaquam autem generavit eos, haec detenta est ab ipsis propter invidiam, quoniam nollent progenies alterius cujusdam putari esse. Ipsum enim se in totum ignoratum ab ipsis: Ennoiam autem ejus detentam ab iis, quae ab ea emissae sunt potestates et angeli, et omnem contumeliam ab iis passam, uti non recurreret sursum ad suum patrem, usque adeo ut et in corpore humano includeretur, et per secula veluti de vase in vas transmigraret in altera muliebria corpora* (vergl. oben S. 150.). *Fuisse autem eam et in illa Helena, propter quam trojanum contractum est bellum: quapropter et Stesichorum, per carmina maledicentem eam, orbatum oculis, post deinde poenitentem et scribentem eas, quae vocantur, palinodias, in quibus hymnizavit eam, rursus vidisse. Transmigrantem autem de corpore in corpus, ex eo et semper contumeliam sustinentem in novissimis etiam in fornice prostitisse, et hanc esse perditam ovem.* Vergl. Tertull. De an. c. 34. Man könnte vermuthen, erst durch den Verfasser der pseudoclementischen Homilien sey die Sage von Simon und der Helena in der Gestalt, in welcher wir sie bei Irenäus und andern finden, ausgebildet und in Umlauf gebracht worden. Allein auch in der größern Apologie Justins, die ohne Zweifel älter ist, als diese Homilien, finden sich die wesentlichen Züge derselben. Beinahe alle Samaritaner, sagt Justin a. a. O. c. 26., und auch einige unter den übrigen Völkern verehren den Simon als ihren ersten Gott, und von einer gewissen Helena, die damals überall mit ihm umherreiste, vorher aber eine öffentlich sich preisgebende Hure war, sagen sie, sie sey sein erster Gedanke (ἔννοια) gewesen. Es ist bekannt, welchen Irrthum sich Justin zu Schulden kommen ließ, wenn er in eben dieser Stelle behauptet, denselben Samaritaner Simon, welcher unter Claudius nach Rom

20..

den schon früher vorhandenen gnostischen Secten nachgebildet haben. Aber weit wahrscheinlicher möchte die Ver=

---

gekommen sey, haben die Römer als einen Gott durch eine Bildsäule geehrt, die sie ihm auf einer Insel in der Tiber mit der Inschrift: *Σίμωνι θεῷ σάγκτῳ* (*Simoni Deo sancto*) errichteten. Es leidet keinen Zweifel, daß sich diese Bildsäule nicht auf den Magier Simon, sondern den alten römischen Gott *Semo Sancus,* oder *Fidius-Hercules* (Ovid. Fast. VI, 214.) bezog. Aber sehr natürlich schließt sich daran auch die Vermuthung an, daß sich diese Verwechslung auch noch weiter rükwärts verfolgen läßt. Der Gott Semo ist auch ein altorientalischer Gott, der in den vorderasiatischen Ländern, besonders in Phönicien, auch in Aegypten, vielfach verehrte Sonnengott Herakles. (Daher Sem=phucrates soviel als Herakles=Harpokrates. Vergl. Jablonsky Opusc. T. II. Dissert. De terra Gosen. S. 196. f. Creuzer Dionysus S. 141. Symb. und Myth. Bd. I. S. 326.). Von dem orientalischen Sem stammt der abgeleitete Name Simon, Simeon, wie von der verwandten Form שִׁמְשׁ der Name Simson. Der hebräische Simson ist offenbar das leibhaftige Abbild jenes Herakles, selbst bis auf die Säulen. Buch der Richter c. 16, 25. Hieraus läßt sich nun der Ursprung der meisten, mit der Person des Magiers Simon verbundenen, Vorstellungen sehr einfach erklären. Simon wurde als *ἑστώς*, als der Stehende, verehrt. Es ist dieß dasselbe Prädicat, das auch dem Herakles beigelegt wird, wenn man sich ihn als Säulengott dachte. Die Säule ist ja das bekannte Attribut des Herakles, und zwar gerade in denjenigen Ländern, mit welchen Samarien in nahem religiösen Zusammenhang stund. In dem Tempel des Herakles in Tyrus stunden, wie Herodot aus eigener Anschauung berichtet (II, 44.), *στῆλαι δύο, ἡ μὲν χρυσοῦ ἀπέφθου, ἡ δὲ σμαράγδου λίθου, λάμποντος τὰς νύκτας μέγαθος* (Vielleicht waren die beiden Säulen Symbole der Sonne und des Monds, des Umlaufs auf ihrer Bahn bei Tag und bei Nacht). Aus der Stadt Tyrus war, wie Irenäus, Tertullian, Epiphanius und an=

muthung seyn, daß in jedem Falle derjenige Theil ihrer Lehre, welcher das Verhältniß Simons zur Helena betrifft, eine

dere ausdrücklich bemerken, die Gattin Simon's, die ihn begleitende Helena. Sie ist schon wegen der Beziehung, die ihr auf die altgriechische Helena gegeben wird, die Mondsfrau. Es wird aber auch überdieß in den pseudoclementinischen Homilien (II, 23.) gesagt, daß sie in der Zahl der dreißig ἔξαρχοι ἄνδρες, die den λόγος μηνιαῖος σελήνης darstellen, die Unvollkommenheit des Mondsmonats andeuten sollte. In den Recognitionen (II, 14.) ist sie geradezu *Luna* genannt. Neben der Sonne wurde in jenen Ländern überall auch der Mond verehrt. Jene weibliche Naturgottheit, die in Syrien und Phönicien unter verschiedenen Namen, besonders unter dem Namen Astarte verehrt wurde (von griechischen Schriftstellern Here, Aphrodite, Artemis genannt) war hauptsächlich auch Mondsgöttin. Ἀστάρτην δ' ἐγὼ δοκέω Σεληναίην ἔμμεναι, sagt Lucian De Dea Syr. c. 4. Da man sich Sonne und Mond als geschlechtlich verbundene Wesen dachte, und den Mond insbesondere als das Princip der Zeugung und Geburt (Plut. De Is. et Os. c. 41.), daher auch als Buhlerin, wie die berüchtigte Pasiphae (Creuzer Symb. und Myth. IV. S. 96.), so hatte man auch schon darin einen Anlaß, die Helena des Magiers für eine Buhlerin zu halten. Auch die Hure, zu welcher sich Simson gesellt, Buch der Richter 16, 1. f., ist hier nicht zu übersehen. Ja selbst das schon ganz gnostische Prädicat, das der Helena gegeben wird, wenn sie die ἔννοια Simons gewesen seyn seyn soll, schloß sich vielleicht an etwas Verwandtes in jenen Mythen an. Plutarch wenigstens unterscheidet (De Is. et Os. c. 41.) Sonne und Mond so: τῷ μὲν ἡλίῳ τὸν Ἡρακλέα μυθολογοῦσιν (Αἰγύπτιοι) ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν, τῇ δὲ σελήνῃ τὸν Ἑρμῆν· λόγου γὰρ ἔργοις ἔοικε καὶ σοφίας τὰ τῆς σελήνης, τὰ δὲ ἡλίου πληγαῖς ὑπὸ βίας καὶ ῥώμης περαινόμενα. Der Mond ist also die Intelligenz, die Sonne die Kraft und Stärke, wie ja Simon sich die δύναμις μεγάλη genannt haben soll. Nach allem diesem ist mir sehr wahr-

in der katholischen Kirche entstandene Parodie des Gnosticismus war, die besonders die Absicht hatte, solche

---

scheinlich, daß der Magier Simon, wer er auch ursprünglich gewesen seyn mag (denn seine reinhistorische Persönlichkeit ist mir selbst in der Apostelgeschichte noch keine ganz ausgemachte Sache), mit dem alten Landesgott Samariens, jenem orientalischen Sonnengott Sem-Herakles, welcher ohne Zweifel auch damals noch in Samarien von dem heidnisch-gesinnten Theile des Volks verehrt wurde, identificirt worden ist. Als Repräsentant und angebliche Incarnation des Sonnengotts war er so ganz passend der Repräsentant der heidnischen Religion, mit welcher die christliche als Gegnerin und Ueberwinderin in Samarien zusammentraf. Gewiß verdient Justin, ein geborener Samaritaner, allen Glauben, wenn er von Simon a. a. O. sagt: *σχεδὸν πάντες Σαμαρεῖς — ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες προσκυνοῦσιν*, nur sind es blos die Kirchenlehrer, die dem Landesgott sogleich ihren Magier unterschieben. Die Worte der Apostelgeschichte selbst 8, 9.: Simon sey gewesen *ἐξιστῶν τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας, λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν· ᾧ προσεῖχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου λέγοντες· οὗτος ἔστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη· προσεῖχον δὲ αὐτῷ, διὰ τὸ ἱκανῷ χρόνῳ ταῖς μαγείαις ἐξεστακέναι αὐτούς*, können sie nicht geradezu als Beschreibung des herrschenden Landescultus genommen werden? In Samarien war sicher auf dem Lande noch sehr viel heidnisches. Vom Lande aber sollten, wie ausdrücklich gesagt wird, Simon und Menander herstammen, jener aus dem Dorfe Gitton, dieser aus dem Dorfe Kapparetäa. Just. a. a. O. Die drei angeblichen, samaritanischen Sectenstifter, Dositheus, Simon und Menander, sind immer wieder dasselbe Wesen. Der eine fällt, wenn der andere steht (Pseudoclem. Hom. II, 24. *ὁ Δωσίθεος, ἐκείνου στάντος, αὐτὸς πεσὼν ἐτελεύτησεν*), wie in Aegypten Osiris, Typhon und Horus abwechselnd herrschen und gestürzt werden. Ohne Zweifel wurde eben diese Idee des die Erde umkreisenden, von Morgen nach Abend wandernden, Son-

Züge des Gnosticismus, in welchen sich am meisten die ihm so oft schuldgegebene Verwandtschaft mit dem Heidenthum oder Hellenismus zu erkennen gab, mit den grellsten Farben hervorzuheben, Züge, die zwar an und für

nengottes die Veranlassung der Fiction, Simon sey dem Apostel Petrus, dem Herold des neuen Glaubens, von Land zu Land, bis ins ferne Abendland, in die Stadt Rom vorangezogen. Als Repräsentant des alten, nun im Licht des neuen Glaubens, in seiner Falschheit erschienenen Glaubens, konnte er natürlich nur Magier und Zauberer seyn, und wie es eine Zeit gab, in welcher das Heidenthum als ein, die historischen Formen für indifferent erklärender, Synkretismus sich mit dem Christenthum amalgamiren wollte, so blikt ein solcher Zug theils schon aus dem mit dem Christenthum so leichten Kaufs sich abfindenden Simon der Apostelgeschichte hervor, theils noch bestimmter aus der obigen Angabe des Irenäus, nach der Lehre der Simonianer sey der Sohn in Judäa, der Vater in Samarien, der heil. Geist unter den heidnischen Völkern eine und dieselbe Gottheit gewesen. Will man aber sich auf die von den Kirchenlehrern als eine Secte ihrer Zeit erwähnten Simonianer für die historische Realität des Magiers berufen, so bedenke man nur was Irenäus sagt I. 27, 4.: *Omnes, qui quoquo modo adulterant veritatem, et praeconium ecclesiae laedunt, Simonis, Samaritani magi, discipuli et successores sunt. Quamvis non confiteantur nomen magistri sui ad seductionem reliquorum, attamen illius sententiam docent,* d. h. eine Secte der Simonianer gab es in der Wirklichkeit nie, weil aber einmal Simon der Erzhäretiker war, so mußte es, solange es Häretiker gab, auch Simonianer geben. Ebenso ist zu verstehen, was Eusebius H. E. II, 1. III, 26. von den Simonianern und Menandrianern sagt, daß sie sich heimlich in die Kirche einzuschleichen suchen. Die verwerflichsten Secten waren, in der Ansicht der Kirchenlehrer, eine neue Gestalt des in verschiedene Formen sich hüllenden Stammvaters aller Häresen.

sich ein treues Bild des Gnosticismus gewähren, aber nun, mit den auf sie aufgetragenen Farben, denselben zu einer höchst auffallenden, dem Geiste des Christenthums augenscheinlich widerstreitenden, Erscheinung machen mußten. Wie Simon als *Ἑστώς* sich mit dem höchsten Gott selbst identificirte, so sollte er nun selbst der Urvater der gnostischen Systeme seyn. Wollte man ihm nach der Idee der Syzygien eine Gattin beigesellen, welche alle Eigenschaften der Sige und Ennoia, der obern und untern Sophia, die im Grunde alle in Einen Begriff zusammenfallen, in sich vereinigte, so konnte dazu keine passendere Person aus der ganzen griechischen Mythologie gewählt werden, als Helena, mit welcher in der That schon in der griechischen Mythologie Ideen verbunden sind, die auf eine innere tiefliegende Verwandtschaft des Gnosticismus mit der orientalisch-griechischen Religionslehre hinweisen (Vergl. das manich. Rel. syst. a. a. O.). Es kann nur als eine Fortsezung derselben Parodie angesehen werden, wenn Simon zulezt sogar zum griechischen Zeus gemacht, und die Helena in dasselbe Verhältniß zu ihm gesezt wurde, in welchem nach dem griechischen Mythus die Athene zu Zeus stund. *Imaginem quoque*, sagt Irenäus **I. 34, 4.**, *Simonis habent, factam ad figuram Jovis, et Helenae*, *in figuram Minervae, et has adorant* (Vgl. Epiph. **Haer. XXXI, 3.**). Sollte die Helena die Ennoia des Urvaters seyn (die *prima mentis ejus conceptio*, die *ennoia exsiliens ex eo*, Iren. a. a. O. c. 2.), so war sie der dem Haupte des Zeus entsprungenen Metis-Athene vollkommen ähnlich.

Um nun auf die clementinischen Homilien und auf die Frage, welche Stelle das in ihnen enthaltene System in der Geschichte der Gnosis einnimmt, zurükzukommen, so zeigt sich uns das Oppositionsverhältniß, in welches sie sich zur Gnosis überhaupt sezen wollten, vor allem, auf eine sehr unzweideutige Weise, in der dem Magier Simon,

als dem Repräsentanten derselben übertragenen Rolle. Gleichwohl finden wir diese Opposition gegen diejenigen Systeme, die wir zur ersten Hauptform der Gnosis rechnen zu müssen glauben, nicht weiter ausgeführt, man sieht vielmehr deutlich, daß sie bereits ausserhalb des Gesichtskreises liegen, in welchen man durch diese Homilien hineingestellt wird, um so mehr aber concentriren sie die ganze Kraft ihrer Opposition gegen das marcionitische System, in welchem, wie aus allem erhellt, was wir dahin zu beziehen haben, die Gnosis jener Zeit noch ihr frischestes Leben und ihre eigentliche Stärke zu haben schien. Marcion ist es also, welchen der anonyme Verfasser dieser Homilien auf eine ebenso anonyme Weise in der Person des Magiers Simon, als seinen eigentlichen Gegner bestreitet[75]), und wir müssen demnach, um dem pseudoclementinischen System näher zu kommen, vorerst die antimarcionitische Seite desselben ins Auge fassen, da dieses System seine eigene positive Grundlage erst dadurch gewinnen konnte, daß es den marcionitischen Dualismus überwand und widerlegte. Indem wir daher in diese Polemik eingehen, ist zugleich nachzuweisen, daß die dem Magier Simon beigelegten, und von dem Verfasser dieser Homilien in der Person des Apostels Petrus bestrittenen Behauptungen eigentlich marcionitische Lehren sind.

---

76) Hiemit soll jedoch nicht gesagt werden, daß alles, ohne Unterschied, was dem Magier in diesen Homilien beigelegt wird, geradezu für ächt marcionitisch gehalten werden darf. Es gilt dieß namentlich von den Hom. III, 2. XVIII, 4. ihm zugeschriebenen Vorstellungen, die sich nicht als marcionitisch, aber auch überhaupt nicht bestimmter als gnostisch nachweisen lassen, und wohl dem Verfasser dieser Homilien nur dazu dienen sollten, die marcionitische Lehre noch polytheistischer, als sie an sich schon ist, erscheinen zu lassen. Vgl. das manich. Rel. syst. S. 343.

Die Unterscheidung des höchsten Gottes und des Weltschöpfers, die der Magier Simon wiederholt geltend macht (**Hom. II, 22.** besonders **XVIII, 1. 11.**: *φημί τινα δύναμιν ἐν ἀποῤῥήτοις εἶναι ἄγνωστον πᾶσι, καὶ αὐτῷ τῷ δημιουργῷ*), ist bei den Gnostikern, von welchen bisher die Rede war, so allgemein, daß wir erst in den Beweisen, auf die sie gestützt wird, eine nähere Beziehung auf das System Marcions finden können. Unverkennbar marcionirisch ist nun aber in dieser Beziehung

1. die dem Magier beigelegte Behauptung, daß der höchste Gott, weil ihm vorzugsweise die Eigenschaft der Güte zukommt, nicht gerecht genannt werden dürfe. Ist der Weltschöpfer auch der Gesezgeber, sagt der Magier in der Hauptstelle, die davon handelt (**Hom. XVIII, 1.**), so ist er als Gesezgeber gerecht, als gerecht nicht gut, und weil er nicht gut ist, ein anderer als derjenige, welchen Jesus in dem Ausspruch Matth. 19, 17. verkündigt: *ὁ ἀγαθὸς εἷς ἐστιν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Der Gesezgeber kann nicht zugleich gut und gerecht seyn. Dagegen sucht Petrus zu zeigen, daß beide Begriffe einander nicht ausschließen. Die Güte bestehe im Mittheilen, und man könne nicht sagen, daß Gott nur dann gerecht sey, wenn er den Guten Gutes, den Bösen Böses zu Theil werden lasse. Wenn er den Bösen das Zeitliche gewähre, für den Fall, daß sie sich bekehren, den Guten das Ewige, für den Fall, daß sie beharren, so sey seine Gerechtigkeit, sofern er allen gibt, denen aber, die sich auszeichnen, seine Gnade schenkt, zugleich Güte, und um so mehr, wenn er den Sündern, die sich bekehren, die Sünden erläßt, und wenn sie gut handeln, ihnen auch das ewige Leben zusichert. Richtet er aber am Ende, und vergilt er jedem nach seinem Verdienst, so ist er gerecht. Seiner Natur nach ist daher, wie **Hom. IV, 13.** gesagt wird, der Eine Gott und Weltschöpfer sowohl gut als gerecht, gut, sofern er

denen die ihre Sünden bereuen, sie erläßt, gerecht, sofern er nach der Reue jedem so vergibt, wie seine Thaten es verdienen. — Würde man mit dem Samaritaner Simon nicht zugeben, daß Gott gerecht sey, so könnte es gar keine Gerechtigkeit geben, weil, was in der Wurzel des Alls nicht ist, auch in der Natur des Menschen, als der Frucht derselben, nicht seyn kann. Gibt es aber keine Gerechtigkeit, so kann es auch keine Ungerechtigkeit geben. **Hom. II, 14.**

2. Aus dem Gegensaz, welchen Marcion zwischen der Güte und der Gerechtigkeit annahm, leitete er den Gegensaz zwischen der Liebe und der Furcht ab, oder die Behauptung, daß die wahre Religion nicht in der Furcht, sondern nur in der Liebe bestehe. Darauf bezieht sich die Polemik der Clementinen **Hom. XVII, 11.** Behauptet man, läßt der Verfasser derselben seinen Petrus sagen, daß man Gott nicht fürchten, sondern lieben soll, so gebe ich es zu, aber dazu kann es jeder nur durch das gute Bewußtseyn des Rechthandelns bringen, das Rechthandeln aber kommt aus der Furcht. Man sagt zwar, die Furcht erschüttere das Gemüth, ich aber sage, sie erschüttert es nicht, sondern erwekt und bekehrt es. Man könnte vielleicht mit Recht sagen, wir sollen Gott nicht fürchten, wenn wir Menschen uns nicht vor so vielem andern fürchteten. Wer also von uns verlangt, wir sollen Gott nicht fürchten, soll uns von dem, was wir sonst fürchten, befreien, kann er das nicht, so lasse er uns unsere Furcht, da uns die eine Furcht vor der Gerechtigkeit von tausend Gegenständen der Furcht befreit. Wenn wir aus Furcht vor dem allsehenden Gott nichts Böses thun, so können wir im Frieden leben. Sind wir gutgesinnte Knechte des wahren Herrn, so sind wir im übrigen frei. Ist es nun einem möglich, ohne Gott zu fürchten, nicht zu sündigen, so fürchte er sich nicht, weil die Liebe ihn nicht thun lassen wird, was ihm nicht ge-

fällt. Daß wir ihn fürchten sollen, ist geschrieben, daß wir ihn lieben sollen, ist befohlen. Beides verhält sich zu einander nach der Beschaffenheit eines jeden. Fürchten muß man ihn, weil er gerecht ist, nicht sündigen muß man aber, sey es aus Furcht oder Liebe. Wie Wasser Feuer löscht, so dämpft die Furcht die Begierde des Bösen. Wer Furchtlosigkeit lehrt, fürchtet sich selbst nicht, wer sich aber nicht fürchtet, glaubt auch kein Gericht, und läßt seine Begierde stärker werden.

3. Dieselben Vorwürfe, welche Marcion dem Weltschöpfer als einem schwachen und beschränkten, kurzsichtigen und characterlosen Wesen machte, werden ihm auch von dem Magier Simon gemacht, und daher von Petrus beantwortet. Simon will beweisen (**Hom. III, 38.**), der Gott, von welchem man gewöhnlich rede, sey nicht die höchste, allmächtige Vorsehung, denn er wisse ja die Zukunft nicht voraus, sey unvollkommen, von Mängeln und Bedürfnissen nicht frei, nicht gut, und so vielen leidensvollen Zuständen unterworfen. „Läßt sich dieß, wie ich behaupte, aus der Schrift beweisen, so muß es auch ohne die Schrift einen andern geben, der die Zukunft voraus kennt, vollkommen von Mängeln und Bedürfnissen frei, gut und ohne alle leidende Zustände ist. Bei demjenigen aber, welchen du den Weltschöpfer nennst, ist gerade das Gegentheil von allem diesem der Fall. Wird denn nicht der nach seinem Bilde geschaffene Adam blind geschaffen und von ihm gesagt, er habe keine Kenntniß des Guten und Bösen gehabt? Und er wird als Uebertreter erfunden, und aus dem Paradiese verstoßen und mit dem Tode bestraft. Ebenso sagt sein Schöpfer, weil er nicht überallhin sieht, bei der Zerstörung von Sodom (Gen. 18, 21.): „kommt, wir wollen hinabsteigen und sehen, ob sie nach dem Geschrei, das vor mich gekommen, völlig gethan, oder ob nicht, das will ich wissen.“ Hiemit gibt er selbst einen Beweis seiner

Unwissenheit. In demjenigen, was er über Adam sagte (Gen. 3, 22.): „wir wollen ihn hinaustreiben, damit er nicht seine Hand ausstreke nach dem Lebensbaum, und davon esse, und auf immer lebe,“ beweist eben dieß „damit er nicht“ seine Unwissenheit und was er hinzusezt: „esse und auf immer lebe,“ sein neidisches Wesen. Und wenn es in der Schrift heißt (Gen. 6, 6.): „da bedachte Gott, daß er den Menschen geschaffen hat,“ so spricht sich hierin sowohl Reue als Unwissenheit aus. Denn das Bedenken ist ein Ueberlegen, wodurch einer, weil er das, was er wünscht, nicht weiß, das Ende genau zu erforschen sucht, oder was ihm nicht nach Wunsch gegangen ist, bereut. Und was weiter in der Schrift steht, daß er einen Wohlgeruch roch (Gen. 8, 21.), beweist, daß er Bedürfnisse hat, und daß er sich am Opferdampf von Fleisch erfreut, daß er nicht gut ist. Und daß er versucht, wie es in der Schrift heißt: „und der Herr versuchte Abraham,“ beweist, daß er böse ist, und den endlichen Ausgang nicht weiß.“ So suchte Simon aus vielen Stellen der Schrift zu beweisen, daß der Gott der Schrift ein allen möglichen Schwachheiten unterworfenes Wesen ist. Ist das, was in der Schrift von dem Weltschöpfer gesagt ist, wahr, behauptet Simon (c. 41.) so kann er nicht der höchste Gott seyn, sondern er ist ein mit aller Schlechtigkeit behaftetes Wesen (οὐκ ἔστιν τῶν ὅλων ἀνώτερος, κατὰ τὰς γραφὰς πάσῃ ὑποκείμενος μοχθηρίᾳ).

Die Vergleichung mit der oben (S. 242.) nach Tertullian geschilderten Polemik Marcions gegen die alttestamentliche Religionslehre zeigt von selbst, wie alle diese Argumente mit den marcionitischen theils wörtlich zusammenstimmen, theils wenigstens denselben Geist verrathen. Die Widerlegung derselben mußte für einen Schriftsteller, welcher, wie der Verfasser der Clementinen, sich soviel möglich auf den alttestamentlichen Standpunct stellte, ebenso

wichtig als schwierig seyn. Um so merkwürdiger ist nun aber auch ebendeßwegen die von ihm versuchte Ausgleichung des alttestamentlich=jüdischen Interesses mit dem rein religiösen oder gnostischen, das sich gerade hier sehr entschieden bei ihm geltend machte. Er verfährt dabei sehr methodisch, indem er seinen Petrus gegen Simon vorerst bemerken läßt: „Wenn auch alles, was die Schrift Gottes unwürdiges enthält, wahr wäre, so folgt doch daraus noch nicht, daß Gott wirklich ein so höchst unvollkommenes und schlechtes Wesen sey, weil die Schrift auch so viel anderes enthält, was mit den von Simon angeführten Stellen in geradem Widerspruch steht. Es kann daher in jedem Falle nur entweder das eine oder das andere wahr seyn, und man kann nur das in der Schrift für wahr halten, was mit dem von Gott vollbrachten Acte der Weltschöpfung zusammenstimmt, und was ihm widerstreitet, muß falsch seyn. Sagt man, Adam sey blind gewesen, wozu hätte ihm Gott verboten, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen? Will man aber diese Blindheit nur von der Blindheit seines Geistes verstehen, so stimmt doch auch damit nicht zusammen, daß er noch, ehe er vom Baume aß, auf eine seinem Schöpfer ganz entsprechende Weise, allen Thieren die ihnen zukommenden Namen gab, und wie hätte er, wenn er nichts voraus wußte, seinen Söhnen schon bei der Geburt Namen geben können, die ihrer künftigen Handlungsweise so ganz gemäß waren, indem er den ersten Kain nannte, d. h. Neid, weil er seinen Bruder Abel aus Neid tödtete, und seinen Bruder Abel, d. h. Trauer, wegen der Trauer seiner Eltern über ihn, als den ersten Getödteten. Hatte aber Adam Kenntniß des Zukünftigen, wie viel mehr also der, der ihn geschaffen hat? So lassen sich überhaupt allen Stellen der Schrift, die von Gott Unwissenheit aussagen, oder etwas anderes, was seiner nicht würdig ist,

andere entgegensezen, die das gerade Gegentheil sagen und jene widerlegen. Wie kann gesagt werden, wie geschrieben steht (Ps. 17.), daß er in Dunkel und Finsterniß und im Sturme wohne, er, der den reinen Himmel ausgespannt, die Sonne, damit ihr Licht allen leuchte, geschaffen, und den zahllosen Sternen die unwandelbare Ordnung ihres Laufs bestimmt hat? So zeigt die Handschrift Gottes, der Himmel, den reinen und sich stets gleichbleibenden Geist des Schöpfers, und alle den Schöpfer des Himmels verläumdenden Stellen werden von andern, die ihnen widersprechen, entkräftet und durch die Schöpfung selbst widerlegt." Schon durch diese Antwort ist dem Gegner die Wahrheit seiner Einwendungen zugegeben und anerkannt, daß alles von ihm geltend gemachte kein Bestandtheil der wahren Gottes-Idee seyn kann. Die Antwort selbst aber kann nur dann befriedigen, wenn auch die unmittelbar sich aufdringende Frage beantwortet wird: woher denn im A. T. ein solcher Widerspruch komme, mit welchem Rechte, wenn einmal so viele einander widersprechende Stellen sich finden, gerade denjenigen der Vorzug gegeben werde, die nichts der Gottheit unwürdiges enthalten? Die Antwort, die der Verfasser der Homilien hierauf gibt, zeigt noch deutlicher, wie er bei aller Opposition gegen die Gnosis seiner Zeit, doch zugleich selbst auf gnostischem Standpunct steht. Sie liegt in der Annahme, daß alle jene, der Gottheit so unwürdig lautenden, Stellen von keiner prophetischen Hand herrühren (Hom. II, 46.). Das Gesez Gottes wurde ungeschrieben durch Moses siebenzig weisen Männern übergeben, um in der Succession der Geschlechter zur Lebensregel zu dienen. Nach Mose's Aufnahme in den Himmel wurde es von jemand geschrieben, nicht aber von Moses. Denn wie konnte der gestorbene Moses schreiben, daß Moses gestorben sey (V. Mos. 34, 5.)? Wurde es doch erst nach Moses, ungefähr fünfhundert

Jahre nachher, in dem erbauten Tempel gefunden, andere fünfhundert Jahre war es im Gebrauch, und unter Nebucadnezar wurde es verbrannt. So erst nach Moses geschrieben, und öfters zu Grunde gegangen, beweist es die Voraussicht des Moses, da er seinen Untergang voraussehend es nicht schrieb, die aber, welche es schrieben, sind ebendadurch, daß sie seinen Untergang nicht voraus wußten, ihrer Unwissenheit überführt, und können daher auch keine Propheten gewesen seyn. Daraus ist es also zu erklären, daß die Schrift so viel unwahres, der Gottheit unwürdiges enthält. Steht es aber so mit der Schrift, ist Wahres und Falsches in ihr mit einander gemischt, so bedarf man erst eines Schlüssels, um den wahren Inhalt der Schrift sich aufzuschließen. Auch diese Frage wird nicht unbeantwortet gelassen, die Antwort hängt aber mit der Ansicht zusammen, die in diesen Homilien über das Verhältniß des Christenthums zur alttestamentlichen Religion aufgestellt wird. Hier genügt es uns, dasselbe Räthsel, das Marcion nur durch die Annahme zweier ganz verschiedener Götter lösen zu können glaubte, dadurch gelöst zu sehen, daß der Widerspruch nur auf das A. T. zurückfällt, oder durch die Anerkennung der Thatsache, daß im A. T. zwei ganz heterogene Bestandtheile enthalten sind, die der Verfasser der Clementinen ebensowenig unter Einen Begriff bringen zu können glaubte, als Marcion die beiden Götter, deren Daseyn er aus derselben Erscheinung schloß. Die Realität der Erscheinung selbst ist demnach von beiden Seiten anerkannt, und nur der Schluß, der aus ihr gemacht wird, ist ein verschiedener, indem nach der einen Ansicht der Grund des Widerspruchs ein rein objectiver ist, nach der andern aber nur in der Subjectivität der Verfasser des A. T. liegt. Ja, die Uebereinstimmung geht sogar noch weiter. Wie Marcion den Weltschöpfer, des A. T. wegen, zu einem bösen Wesen machte, so geht auch der Verfasser

der Clementinen, um sich den Widerspruch des A. T. mit der wahren Gottes-Idee zu erklären, auf ein böses Princip zurük. Daß, als nach Moses das Gesez geschrieben wurde, die Schrift so viele Lügen gegen Gott, den Weltschöpfer, in sich aufnahm, daran ist der Arge schuld, der es zu thun wagte, und mit der pseudoclementinischen Idee Gottes wird dieß nur durch die Voraussezung der guten Absicht ausgeglichen, in welcher es geschehen, oder von Gott zugelassen seyn soll. Denn mit gutem Bedacht geschah es deßwegen, damit daran erkannt würde, welche es wagen, das gegen Gott Geschriebene gerne zu hören, und welche es aus Liebe zu ihm nicht nur nicht glauben, sondern nicht einmal hören können, auch wenn es wahr wäre. Hom. II, 38.

Wie Marcion, um seinem Dualismus eine positive Grundlage zu geben, ihn auf den allgemeinen Gegensaz der Principien, von welchen die Gnostiker ausgingen, auf den Gegensaz zwischen Geist und Materie stüzte, so hätte auch der Verfasser der Clementinen seine Aufgabe, den gnostisch-marcionitischen Dualismus zu widerlegen, nur sehr unvollständig gelöst, wenn er nicht weiter zurükgegangen wäre, und sich auch über den Gegensaz zwischen Geist und Materie, welchen der marcionitische Gegensaz des höchsten Gottes und des Weltschöpfers zu seiner Voraussezung hat, erklärt hätte. War es das Interesse des Judenthums, das diese Bestreitung des gnostischen Dualismus hervorrief, so konnte dasselbe nur durch ein rein monotheistisches Princip sichergestellt, und der Dualismus nur durch ein System überwunden werden, das auch über die Fragen, die das Verhältniß der Materie zu Gott, und den Ursprung des Bösen betreffen, irgendwie hinwegzukommen wußte, ohne ein von Gott unabhängiges Princip zu Hülfe nehmen zu müssen. Der Verfasser der Clementinen hat dieß keineswegs übersehen, und es hängt daher mit der

unmittelbar gegen Marcion gerichteten Polemik zunächst dasjenige zusammen, was sich auf den Begriff der Materie und den Ursprung des Bösen bezieht, nur ist zu bedauern, daß die nicht vollständig auf uns gekommene und gerade in der Behandlung dieser Fragen plözlich abbrechende Schrift uns die Lehre des Verfassers hierüber wenigstens nicht in ihrem ganzen Zusammenhange erkennen läßt.

Ueber das Verhältniß der Materie zu Gott finden sich nur wenige Andeutungen, und zwar nur aus Veranlassung der dem Verfasser weit wichtigern Frage über den Ursprung des Bösen, die **Hom. XIX.** behandelt wird. Betrachten wir als die am meisten divergirenden Ansichten über das Verhältniß der Materie zu Gott diejenigen, von welchen die eine die Materie auf eine vom göttlichen Willen unabhängige Weise vorhanden seyn läßt, die andere aber nur durch den göttlichen Willen, so fällt die Ansicht des Verfassers in die Mitte zwischen diese beiden Extreme. Die Materie ist zwar nur durch den Willen Gottes ausser Gott vorhanden, aber sie ist von der Natur Gottes nicht wesentlich verschieden, sondern aus ihr hervorgegangen. Nur dieß kann die Vorstellung des Verfassers seyn, wenn er **Hom. XIX, 12,** sagt: *ἐνδέχεται αὐτὸν (θεὸν) προβολέα γενέσθαι τῶν τεσσάρων οὐσιῶν, θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ.* **C. 13.:** *ὑπὸ θεοῦ προβεβλῆσθαι τέσσαρας οὐσίας.* Nach der gewöhnlichen Bedeutung der Worte *προβάλλεσθαι, προβολὴ, προβολεὺς* ist demnach die Welt mit den Substanzen, die ihre Elemente sind, eine Emanation aus Gott. Wie diese vier Substanzen zwei Gegensäze bilden, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trokene, so war es ursprünglich nur eine und dieselbe Substanz (*μία καὶ πρώτη μονοειδὴς οὐσία* **Hom. III, 33.**). Ursprünglich Eins, solange sie noch in Gott waren, wurden sie demnach erst, als sie aus Gott hervor-

gingen, zweifach und vierfach getheilt (*Οὗτος μόνος*, heißt es a. a. O., *τὴν μίαν καὶ πρώτην μονοειδῆ οὐσίαν τετραχῶς καὶ ἐναντίως ἔτρεψεν.*). Die Schöpfung selbst erfolgte dann, wie sie a. a. O. beschrieben wird, dadurch, daß Gott jene Substanzen mischte, und aus ihnen unendlich viele Mischungen machte, damit aus diesen Gegensätzen und Mischungen die Lust des Lebens hervorgehe. Auf dieselbe Vorstellung einer Emanation, eines substanziellen Hervorgehens aus dem Wesen Gottes, scheint auch der von der Schöpfung des Menschen wiederholt gebrauchte Ausdruk zu führen, wenn von ihm gesagt wird, er sey *ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθεὶς* (Hom. III, 17. 20.). Gott hat also den Menschen gleichsam in sich getragen, und aus sich geboren. Daß dieß weder bloß auf den bildenden Schöpfungsact, noch auch blos auf die Seele, sofern sie nach den Clementinen ein unsterblicher Hauch der Gottheit ist, zu beziehen ist, wird sich aus der Lehre vom göttlichen Ebenbilde noch bestimmter ergeben[76].

---

76) Es ist bemerkenswerth, daß das obige *κυοφορεῖν* wirklich der ursprünglichen Bedeutung des hebräischen ברא ganz entspricht. Man vergl. hierüber Johannsen: Die kosmogonischen Ansichten der Inder und Hebräer. Altona 1833. S. 17. f. Das Verbum ברא von demselben Stamm mit dem Namen בר, Sohn, und selbst mit dem teutschen Gebären verwandt, heißt eigentlich: tragen, die Frucht in sich tragen, bis sie das Tageslicht erblikt. „Wie ein Weib den Samen des Kindes in sich trägt, und aus sich selbst herausschafft, so trägt Gott den Samen der zu erschaffenden Wesen in sich, und der Act der Schöpfung besteht darin, daß er diesen Samen aus sich heraustreten, und in abgesonderter Gestalt bestehen läßt." — „Der hebräische Ausdruk, wie der anderer Sprachen (das indische *sridj*, das lateinische *producere*, das teutsche Schaffen und Schöpfen), führt auf die dem volksthümlichen Geist ursprünglich

Die Frage über den Ursprung des Bösen wird, soweit wir der Beantwortung derselben in der nur als Fragment vorhandenen **Hom. XIX.** noch folgen können, sehr vielseitig aufgefaßt. Das Daseyn eines selbstthätigen bösen Princips wird ohne Bedenken zugegeben, zugleich aber gezeigt, daß, wie man sich auch das Verhältniß desselben zu Gott denke, auf Gott selbst kein Tadel fallen könne. Dieß ist der Hauptgesichtspunct, von welchem der Verfasser ausgeht. Den Beweis der beiden Säze, daß das böse Princip weder von einer von Gott unabhängigen Macht geschaffen, noch ein ungeschaffenes Wesen sey, wollte der Verfasser erst nachher führen, in dem noch vorhandenen Theile der Homilie geht sein Bestreben dahin, zu zeigen, wie das böse Princip, wenn es einen Anfang genommen hat, entstanden ist, und durch wen? oder seine Entstehung so darzustellen, daß Gott, da er nur der Urheber des Guten seyn kann, nicht als Urheber des Bösen erscheint. Die Vorstellung eines gut geschaffenen und einige Zeit gut gewesenen, dann aber aus eigener Wahl böse gewordenen Wesens genügt dem Verfasser der Homilien nicht, er glaubte sich ein böses Princip nur so denken zu können, daß es zwar schon mit der ersten Entstehung böse wird, das Böse aber gleichwohl nur seine eigene That ist. Daher nun die eigene Theorie: Als die vier zuvor genannten Grundstoffe aus Gott herausgetreten waren, und sich vermischt hatten, entstand aus ihnen ein Wesen, welches das Bestreben hat, die Bösen zu verderben. Dieses Wesen ist nirgends her als von Gott, von welchem alles ist, aber seine Bosheit hat es nicht von Gott, sondern diese entstand erst ausserhalb Gott, und aus dem eigenen Willen

inwohnende Ansicht, daß Schaffen ein Emaniren aus der Gottheit sey." Alles dieß erläutert auch den mit dem Worte κυοφορεῖν verbundenen Begriff.

der sich mischenden Grundstoffe, doch nicht gegen den Willen Gottes, ja nicht einmal ohne denselben, denn kein Wesen, am wenigsten ein hegemonisches, einer großen Zahl anderer vorgesetztes, kann nur zufällig (ἐκ συμβεβηκότος, *ex accidenti*) ohne Gottes Willen entstehen, so daß also gesagt werden muß: es geschah nach dem Rathschluß des Mischenden, was der Wille des Bösen wollte. Das Böse ist daher sowohl ein göttlich nothwendiges, als auch ein freies. Wie nun schon hierin eine genügende Rechtfertigung Gottes in Ansehung des Bösen liegt, so wird diese auch noch durch eine nähere Bestimmung des Begriffs des Bösen verstärkt, indem gezeigt wird, daß das Böse nicht in jeder Hinsicht böse ist. Das auf die erwähnte Weise entstandene Wesen hat ja den Trieb, die Bösen zu vernichten (den Guten könnte es, selbst wenn es wollte, nichts anhaben), die Vernichtung der Bösen aber, welche dieses Wesen betreibt, ist ein löbliches Geschäft. So ist das Böse, indem es wesentlich sich selbst aufhebt, auch wieder ein Gutes, und es wird gesagt, in der Theologie werde erkannt, daß der Böse Gott nicht minder liebe, als der Gute, nur daß jener die Vernichtung des Bösen durch Vernichtung des Sünders, dieser dieselbe durch Rettung des Sündigenden betreibe (**Hom. XIX, 12.** f. vergl. mit **III, 5.**). So zeigt sich auch hier bei dem Verfasser der Clementinen, ungeachtet seiner Opposition gegen die Gnosis, eine ächt gnostische Tendenz in dem Bestreben, das Böse soviel möglich in seiner tiefsten eigensten Wurzel zu erfassen, und wenn wir davon absehen, wie er das Böse in seiner äussersten Spize mit dem streng-monotheistischen Princip in Einklang bringt, so trägt sogar seine Weltanschauung ganz den Character des marcionitischen Dualismus an sich. Wie Marcions Demiurg der Gott der materiellen Welt ist, so wurde auch nach dem Verfasser der Clementinen dem bisher beschriebenen bösen Wesen von

Gott die Herrschaft über die gegenwärtige Welt nebst der Vollstrekung des Gesezes oder der Bestrafung des Bösen übertragen, so daß es demnach, wie Marcions gerechter Gott, das Richteramt der Gerechtigkeit übt, und gegenüber dieser linken Hand oder Kraft Gottes steht die rechte, der gute Herrscher der künftigen Welt, oder Christus (**Hom. XV, 7.**). Dieser pseudoclementinische Dualismus kann jedoch erst in der folgenden weitern Entwiklung des ganzen Systems in seinem wahren Lichte sich darstellen.

Schon aus dem Bisherigen erhellt, wie dem Verfasser der Clementinen das ganze Wesen der Religion an der Grundidee hängt, daß der Eine höchste Gott auch der Weltschöpfer ist. Ist nur einmal diese Idee festgestellt, und die so weite Kluft ausgeglichen, durch welche die übrigen gnostischen Systeme den Weltschöpfer von dem höchsten Gott zu trennen bemüht waren, so trägt der Verfasser der Clementinen kein Bedenken, auf die Seite der Gnostiker zu treten, und ihre Denk- und Anschauungsweise auch zur seinigen zu machen. Eben diese Grundidee ist es nun auch, an welcher wir die weitere Entwiklung dieses Systems zunächst fortführen müssen, um es nun auch mehr nach seiner positiven Seite kennen zu lernen. Dabei sind es aber immer wieder dieselben zwei Gesichtspuncte, die wir festzuhalten haben. Auf der einen Seite wird alles Gewicht auf die Idee des Weltschöpfers gelegt, wie diese Idee durch die jüdische Religion bestimmt wird, die nach ihrem ganzen Geist und Character den Begriff Gottes und das Verhältniß Gottes zu den Menschen nicht metaphysisch sondern nur ethisch auffassen kann, auf der andern Seite wird aber doch der Verfasser der Clementinen von der metaphysischen Speculation der Gnosis auf eine Weise angezogen, die seiner Idee Gottes eine von der reinen alttestamentlich-jüdischen wesentlich verschiedene Gestalt gibt. Es lassen sich daher auch in diesem Theile seines Systems

zwei verschiedene Elemente unterscheiden, um deren Ausgleichung es sich handelt, das rein jüdische oder ethische, und das gnostische oder metaphysische.

Sobald nur einmal die Ansicht feststeht, daß der Weltschöpfer von dem Einen wahren Gott nicht verschieden ist, tritt der absolute Gott mit der von ihm geschaffenen Welt und dem Menschen in dasselbe nähere und unmittelbare Verhältniß zusammen, das die Gnostiker und Marcion insbesondere nur in Beziehung auf den Weltschöpfer gelten lassen wollten. Deßwegen weist der Verfasser der Clementinen, im Gegensaz gegen Marcions Gott läugnende Natur, mit besonderem Nachdruk auf die Schöpfung, als das Werk Gottes hin, aus welchem er selbst, der Schöpfer, erkannt werden könne, wie er z. B. III, 45. den Himmel die Handschrift nennt, in welcher Gott selbst die Züge seines Wesens kund gethan habe (τὸ τοῦ θεοῦ χειρόγραφον, λέγω δὲ τὸν οὐρανὸν, καθαρὰν καὶ βεβαίαν τὴν τοῦ πεποιηκότος δεικνύουσιν γνώμην). Vorzüglich aber ist es der Mensch, in welchem sich das Wesen Gottes selbst abspiegelt, und die ganze Stellung, die dem Menschen in diesem System gegeben ist, läßt eigentlich erst das religiöse Moment des Widerspruchs gegen die gnostische Trennung des Weltschöpfers vom absoluten Gott und die ethische Bedeutung der Idee Gottes, als des Weltschöpfers, vollkommen erkennen[77]). Deßwegen nimmt die

77) Am stärksten ist dieses ethisch-religiöse Moment Hom. XVIII, 22. in der Behauptung ausgesprochen: Wäre auch der Weltschöpfer von dem höchsten Gott verschieden, selbst das allerschlimmste Wesen, so würde doch ihm allein in jedem Falle die ganze Verehrung des Menschen gebühren, da ja der Mensch nur von ihm sein Daseyn haben kann, mit ihm also auch durch die engsten und natürlichsten Bande verbunden ist.

Lehre vom göttlichen Ebenbild eine sehr wichtige Stelle in diesem System ein, und die eigenthümlichen Ideen, die der Verfasser der Clementinen über die Natur Gottes vorträgt, scheinen ihm in gewissem Sinne nur dazu zu dienen, jener Lehre eine um so festere Grundlage zu geben. Was nun die Lehre von der Natur Gottes und ihren Zusammenhang mit der Idee des göttlichen Ebenbilds betrifft, so erklärt er sich hierüber (**Hom. XVII, 7.**) auf folgende Weise: „Gott hat eine Gestalt, weil er die erste und einzige Schönheit ist: auch alle Glieder hat er, nicht wegen des Gebrauchs. Denn nicht deßwegen hat er Augen, um mit ihnen zu sehen, denn er sieht alles, da sein Leib über alle Vergleichung heller ist, als der in uns sehende Geist, und glänzender als jedes Licht, so daß in Vergleichung mit ihm selbst das Licht der Sonne dunkel ist. Auch Ohren hat er, nicht um zu hören. Denn alles ist an ihm Gehör, Wahrnehmung, Bewegung, Thätigkeit, Wirksamkeit. Die schönste Gestalt hat er des Menschen wegen, damit die, die reines Herzens sind, ihn sehen können, und sich für das freuen, was sie erduldet haben. Denn seine Gestalt hat er dem Menschen als Bild aufgedrükt, damit er über alles herrsche, und alles ihm diene. Er selbst ist unsichtbar, sein Bild aber ist der Mensch, wer ihn verehren will, muß sein sichtbares Bild ehren, den Menschen, was einer einem Menschen thut, Gutes oder Böses, bezieht sich auf ihn. Deßwegen kommt auch sein, allein nach Gebühr vergeltendes, Gericht zu jedem, denn er rächt sein Bild. Sagt man aber, wenn Gott eine Gestalt hat, so hat er auch eine Figur, und ist an einem Orte, und wenn er von einem Orte umschlossen ist, kann er nicht der Unendliche seyn, und nicht der Allgegenwärtige, weil er eine Figur hat, so ist darauf zu erwidern: der Ort Gottes ist das Nichtseyende, Gott aber das Seyende, das Nichtseyende aber kann mit dem Seyenden nicht verglichen werden,

denn wie kann ein Ort seyn, wenn es nicht einen zweiten Raum gibt, der sein Leeres ausfüllt? Das Leere aber ist eben das Nichts, ein leeres Gefäß, das als Gefäß nichts enthält. Alles Seyende kann daher nur im Nichtseyenden seyn, das Nichtseyende aber ist das, was man sonst Ort heißt. Wenn aber auch der Ort etwas ist, so zeigt doch folgendes Beispiel, daß das Umschließende nicht gerade vorzüglicher ist, als das Umschlossene. Die Sonne ist eine runde Figur und ganz von Luft umgeben, und doch ist sie es, die die Luft erleuchtet, erwärmt, durchscheint, und sobald sie sich entfernt, wird sie in Dunkel gehüllt. Und alles dieß thut sie, umgrenzt ihrem Wesen nach, durch Mittheilung ihres Wesens. Warum sollte nun nicht Gott als der Schöpfer und Herr von allem, wenn er auch Figur, Gestalt und Schönheit hat, sein Wesen ins Unendliche mittheilen? Der Eine wahre Gott steht in der vollkommensten Gestalt dem All vor, als das Herz des Alls, nach zwei Richtungen, nach oben und unten, und läßt von sich als dem Centrum die unkörperliche Lebenskraft ausströmen, alles, was ist, die Gestirne und die Regionen des Himmels, der Luft, des Wassers, der Erde und des Feuers, ein nach Höhe, Tiefe und Breite dreifach unermeßliches, und in allen diesen Richtungen seine lebenschaffende und vernünftige Natur ausdehnendes Wesen. Dieß von ihm nach allen Seiten ausströmende Unendliche muß nothwendig zum Herzen haben den, der wahrhaft in seiner Gestalt über alles erhaben ist, welcher, wo er auch sey, immer in dem Centrum des Unendlichen ist, und die Grenze des Alls ist. Von ihm gehen sechs Dimensionen ins Unendliche aus, in die Höhe und Tiefe, zur Rechten und Linken, nach vornen und hinten: auf diese hinblikend, als auf eine nach allen Seiten hin gleiche Zahl, vollendet er in sechs Zeiträumen die Welt, indem er selbst Ruhepunct alles Daseyns ist,

und in der zukünftigen unendlichen Zeit sein Bild hat, er Anfang und Ende von allem. Denn zu ihm gehen die sechs unendlichen Richtungen zurük, und von ihm nimmt alles seine Ausdehnung ins Unendliche. Das ist das Geheimniß der Siebenzahl. Denn er ist der Ruhepunct von allem, und wer im Kleinen seine Größe nachahmt, den läßt er in sich zur Ruhe gelangen. Er ist begreifbar und unbegreifbar, nahe und ferne, da und dort, als der Eine. Von ihm haben durch die Wesensgemeinschaft mit dem nach allen Richtungen hin unendlichen Geist die Seelen das Leben, und wenn sie sich vom Körper trennen, und die Sehnsucht nach ihm ihnen inwohnt, werden sie hingetragen in seinen Schoos, den Dünsten der Berge gleich, die im Winter von den Strahlen der Sonne angezogen werden, werden sie unsterblich zu ihm getragen. Welche Liebe muß nun in uns erwachen, wenn wir seine Schönheit im Geiste betrachten! Anders kann es nicht gedacht werden. Denn unmöglich ist es, daß Schönheit ohne Gestalt ist, daß einer zu ihrer Liebe hingezogen wird, oder Gott zu sehen glauben kann, wenn er keine Gestalt hat. Es ist daher eine ganz unwahre, nur dem Bösen Beistand leistende Behauptung, wenn man unter dem Vorgeben, Gott zu verherrlichen, sagt, er habe keine Figur. Denn so wird er, ohne Gestalt und Form für niemand sichtbar, für niemand Gegenstand des Verlangens seyn. Ein die Gestalt Gottes nicht sehender Geist ist auch leer von ihm. Und wie kann einer beten, wenn er nicht weiß, zu wem er seine Zuflucht nehmen soll? Auf wen kann er sich stützen? Denn wenn er keinen festen Grund und Boden hat, gleitet er ins Leere aus. — Von den Augen der Sterblichen kann allerdings die unkörperliche Gestalt des Vaters oder Sohns nicht gesehen werden, wegen der Fülle ihres Lichts, und es ist nicht Neid, sondern Güte Gottes, daß er von dem in das Fleisch verwandelten Menschen nicht

gesehen wird, denn, wer Gott sieht, kann nicht leben. Das Uebermaaß des Lichtes vernichtet das Fleisch des Sehenden, wofern nicht durch Gottes unaussprechliche Kraft entweder das Fleisch in die Natur des Lichtes verwandelt wird, um das Licht sehen zu können, oder die Substanz des Lichts in das Fleisch, um vom Fleisch gesehen werden zu können. Denn die unmittelbare Anschauung des Vaters kommt nur dem Sohne zu, auch den Gerechten nicht ebenso, denn erst bei der Auferstehung der Todten, wenn sie mit ihren in Licht verwandelten Körpern Engeln gleich werden, können sie ihn sehen. Muß sich ja auch ein Engel, wenn er einem Menschen erscheinen soll, in Fleisch verwandeln, um vom Fleisch gesehen werden zu können. Denn wer kann das fleischlose Wesen nicht blos des Sohns, auch nur eines Engels sehen?" — Es ist zwar nicht ganz klar, wie sich der Verfasser der Clementinen das Verhältniß des göttlichen Ebenbilds zum Wesen Gottes selbst dachte, da er Gott seinem Wesen nach unsichtbar, den Menschen aber das sichtbare Bild Gottes nennt, das Wesen Gottes für den reinsten Lichtglanz erklärt, und doch das Bild Gottes ausdrüklich auf den Leib des Menschen bezieht[78]). Soviel

78) Ἔχετε αὐτοῦ (θεοῦ) ἐν τῷ σώματι τὴν εἰκόνα. Hom X, 6. Vergl. Hom. III, 7. XI, 4. (εἰκόνα θεοῦ τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα). Hom. XVI, 20. Es scheint, der Verfasser habe sich das ursprüngliche σῶμα des Menschen, zumal da er Hom. XVII, 16. von dem εἰς σάρκα τετραμμένος ἄνθρωπος spricht, auch als eine Lichtgestalt gedacht. Es verdient hier überhaupt bemerkt zu werden, daß die Idee, der Mensch ist das Bild Gottes, in den mit dem Judenthum näher zusammenhängenden gnostischen Systemen, eine sehr hohe Bedeutung hat. So abstract die Gnostiker das Wesen Gottes auffaßten, so schien ihnen doch, wenn der Mensch das Bild Gottes seyn sollte, auch Gott in gewißem Sinne Mensch seyn zu müssen. Von den Anhängern des Ptolemäus, einem

aber geht aus dem ganzen Zusammenhang der hier dargelegten Ideen klar hervor, daß er in Ansehung der Idee Gottes einen gewissen Realismus für nothwendig hielt. Nur wenn das Wesen Gottes mit den concreten Bestimmungen einer realen Substanz gedacht wird, schien sie ihm für das Bewußtseyn des Menschen eine solche Bedeutung zu haben, daß sie die Grundlage eines wahrhaft lebendigen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen seyn konnte. Dieses ganze Verhältniß wird hier weit mehr aus einem ethischen, als einem metaphysischen Gesichtspunct aufgefaßt. Gott offenbart sich durch die Schöpfung der Welt und des Menschen, nicht, wie es in andern gnostischen Systemen dargestellt wird, vermöge einer innern, im We-

---

Zweige der Valentinianer, bemerkt Irenäus I, 12. 4.: *Τινὲς — τὸν προπάτορα τῶν ὅλων — ἄνθρωπον λέγουσι καλεῖσθαι, καὶ τοῦτ᾽ εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον, ὅτι ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ἐμπεριεκτικὴ τῶν πάντων ἄνθρωπος καλεῖται· καὶ διὰ τοῦτο υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγειν τὸν Σωτῆρα.* Von Valentin selbst behauptet dieß Tertullian, welcher c. Marc. IV, 10. gegen Marcion bemerkt: ***Qua ratione admittas filium hominis, Marcion, circumspicere non possum. — Unum potest angustiis tuis subvenire, si audeas, — Deum tuum, patrem Christi, hominem quoque cognominare: quod de aeone fecit Valentinus.*** Auch die Ophiten nannten den Urvater geradezu den ersten Menschen, und das zweite Princip den zweiten Menschen. Dasselbe ist der Adam Kadmon der Kabbalisten, als die erste Offenbarung der Gottheit und die Einheit der aus ihr emanirenden Kräfte. Es ist dieß nur eine weitere Ausbildung der schon im A. T. 1. Mos. 1, 26. Dan. 7, 13. enthaltenen Idee, daß aber die Gnostiker dieser das Judenthum vom Heidenthum unterscheidenden, und mit dem Christenthum vermittelnden Idee eine solche Bedeutung gaben, ist für ihren Standpunct characteristisch.

sen Gottes selbst liegenden Nothwendigkeit, aus sich selbst herauszugehen, und sich in einer Reihe von Emanationen zu evolviren, sondern der Grund, worum sich Gott offenbart, sein Wesen mittheilt, und sein eigenes Bild dem Menschen aufdrükt, liegt vielmehr im Menschen selbst, um die Idee des Menschen, wie sie im Geiste Gottes gedacht ist, ausser Gott zu realisiren. Deßwegen ist es, wie **Hom. XVI, 19.** gesagt wird, nur wegen der Liebe Gottes zum Menschen (φιλανθρωπία) geschehen, daß Gott dem aus der Erde genommenen Menschen eine solche Gestalt gab. Nur diese auf den Menschen, als ihren unmittelbaren Gegenstand, gerichtete Liebe Gottes ist der Grund der Schöpfung, weßwegen es auch in diesem System keiner Vermittlung durch eine Reihe von Aeonen bedarf, um endlich auf den Punct zu kommen, auf welchem der Mensch in der Reihe der Momente des göttlichen Evolutionsprocesses die für ihn bestimmte Stelle finden kann, er ist der unmittelbare Gegenstand und Endzwek der schöpferischen Thätigkeit Gottes, und die ganze, der Schöpfung des Menschen vorangehende, Schöpfung hat ihre Beziehung nur auf ihn, weil er allein das Bild Gottes an sich trägt. Wenn man alles, was Gott geschaffen hat, genau erwäge, wird **Hom. III, 36.** gesagt, so finde man, daß es Gott um des Menschen willen geschaffen habe. Die Thiere dienen dem Nuzen des Menschen, die Sonne leuchte, um die Luft in vier Jahreszeiten zu theilen, damit jede, was sie hat, dem Menschen gewähre u. s. w. Wer denn über die Schöpfung herrschen würde, wenn es nicht der Mensch wäre, er der Weisheit hat, die Erde zu bebauen, das Meer zu beschiffen, Fische, Vögel und Thiere zu fangen, den Lauf der Gestirne zu beobachten, das Innere der Erde zu durchforschen, das Meer zu durchschneiden, Städte zu gründen, Königreiche abzugrenzen, Geseze zu geben, Recht zu sprechen, den unsichtbaren Gott zu erkennen, die Namen der

Engel zu wissen, Dämonen zu vertreiben, Krankheiten zu heilen, Zauberformeln gegen giftige Schlangen zu erfinden, Antipathien wahrzunehmen? Wenn daher auch, wie **Hom. XVI, 19.** bemerkt wird, in Hinsicht der Substanz alles vorzüglicher ist, als das Fleisch des Menschen, wie der Aether, die Sonne, der Mond, die Sterne, die Luft, das Wasser, das Feuer und alles andere, so dient doch alles dieß, was zum Dienste der Menschen geschaffen, seiner Substanz nach vorzüglicher ist, dem der Substanz nach Geringeren gern, weil er die Gestalt eines Höhern hat. Denn wie die, welche eine Königsbildsäule aus Thon ehren, die Ehre, die sie erweisen, auf den beziehen, dessen Gestalt der Thon hat, so dient die ganze Schöpfung dem aus Erde entstandenen Menschen mit Freude, weil sie auf die Ehre jenes Höhern hinblikt. — So hoch steht demnach der Mensch in diesem Systeme. Das Bild Gottes, das er als Herrscher der ganzen sichtbaren Schöpfung an sich trägt, bezeichnet aber nicht blos das große ihm gegebene Vorrecht, sondern es liegt darin auch der ganze Inbegriff der Pflichten, deren Beobachtung sein Verhältniß zu Gott von ihm fordert. Wie Gott aus Liebe den Menschen geschaffen hat, und seine Liebe fortdauernd dadurch beweist, daß er jede religiös gesinnte Seele aus Liebe zu sich zieht, so muß auch das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott auf der Liebe beruhen. Die der Größe der göttlichen Wohlthaten sich stets bewußte Liebe wirkt beseligend auch für die künftige Welt (**Hom. III, 6.**). Eine größere Sünde kann daher der Mensch nicht begehen, als durch Undank und Mangel an Liebe gegen Gott (**Hom. XI, 23.**). Die Beweise der Liebe gegen Gott aber, oder die Ehre, die man ihm schuldig ist, gibt man dadurch, daß man thut, was er geboten hat, und seinem Willen gemäß ist (**Hom. XI, 27.**). Dazu gehört besonders, daß man sein Bild an andern Menschen durch Liebe ehrt (**Hom. XI, 4.**). Sofern der Mensch

erst durch sein sittliches Verhalten der Liebe Gottes sich würdig machen muß, wird vom Bilde Gottes die Aehnlichkeit mit Gott unterschieden, und an den Menschen die Forderung gemacht, wie er das Bild Gottes an seinem Leibe trage, auch in seiner Seele die Aehnlichkeit mit Gott zu tragen. Nur dadurch, daß man dem Gesez Gottes sich unterwirft, wird man zum Menschen, denn den unvernünftigen Thieren kann nicht gesagt werden: du sollst nicht tödten, ehebrechen, stehlen u. s. w. In der Befolgung der Gebote Gottes besteht der wahre Adel des Menschen. Die, die Gott durch gute Werke ähnlich werden, werden dadurch seine Söhne, und, was sie seyn sollen, die Beherrscher von allem (Hom. X, 6.). Es erhellt von selbst, wie bei dieser Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott alles in den freien Willen des Menschen gestellt werden mußte. Neben der Lehre vom Bilde Gottes im Menschen hat daher in diesem Theile des Systems keine andere Lehre so große Wichtigkeit, wie die Lehre von der Freiheit. Sie allein ist das die Möglichkeit des wahrhaft Guten bedingende Princip (nur in dem αὐτεξούσιον liegt die Antwort auf die Frage: πῶς δυνατόν ἐστιν, ἀγαθοὺς τῷ ὄντι εἶναι;). Denn nur wer mit eigener freier Wahl gut ist, ist wahrhaft gut. Wer aber durch einen von einem andern herrührenden Zwang gut wird, ist nicht wahrhaft gut, weil er nicht durch eigene freie Wahl ist, was er ist (Hom. XI, 8.). Die Freiheit wird aber ganz als Wahlvermögen genommen, da der Mensch mit ihr nach der Lehre dieses Systems zwischen zwei entgegengesezte Principien hineingestellt ist. Wie wichtig dem Verfasser der Clementinen diese Lehre ist, hat er auch dadurch bewiesen, daß er auf die derselben entgegenstehenden Schwierigkeiten ausdrüklich Rüksicht nimmt. Da nach seiner Ansicht die menschliche Seele in einer so innigen Verbindung mit Gott steht, daß sie nur durch Einathmen der von ihm ausströmenden

geistigen Kraft ihr Leben hat (**XVII, 10.**), so mußte die Einwendung um so näher liegen, alles, was wir denken und wollen, werde unserer Seele von Gott eingegeben, diese Ansicht wird aber als Gotteslästerung zurükgewiesen, weil Gott dann auch der Urheber der bösen Gedanken und Begierden würde (**Hom. XI, 8.**). Wenn ferner auch das Böse um des Guten willen nothwendig sey, nach dem Ausspruch Jesu (Matth. 18, 7.), um dadurch die Guten zu prüfen, so stehe es doch dem Menschen frei, sich zum Werkzeug des von Gott geordneten Bösen herzugeben oder nicht. Ebenso wenig thue das Verhältniß des spätern Entschlusses zu dem frühern der Freiheit Eintrag. Wenn auch allerdings der spätere durch den frühern determinirt sey, so werde dadurch die Freiheit nicht aufgehoben, wenn nur der erste Entschluß wirklich frei war. Zuerst sey jeder durch sich selbst gut oder böse, das zweite Gute oder Böse komme je nach seinen frühern Thaten durch ihn zu Stande, indem er sich durch den ersten Entschluß dem guten oder bösen Geist als Werkzeug hingegeben habe (**Hom. XII, 29.** f.).

Ist nun aber, wie die Clementinen lehren, die Erkenntniß und Liebe des Weltschöpfers, als des Einen wahren Gottes, das höchste Princip der Religion, so ergibt sich hieraus von selbst, in welchem Verhältniß das in den Clementinen enthaltene Religionssystem zu dem Judenthum steht. Nur das Judenthum ist wegen seines Monotheismus, oder wegen der ihm eigenen Lehre von der Monarchie Gottes, die wahre oder absolute Religion, das Heidenthum aber ist wegen seines Polytheismus ebendeßwegen auch die falsche Religion. Denn darin besteht, wie **Hom. III, 7.** gesagt wird, das Wesen der Irreligiosität, daß man bei der Religion beharrt, die behauptet, es gebe einen andern Gott, sey es einen höhern oder geringern, oder irgend einen, ausser dem allein wahren. Der wahre

ist aber nur der, dessen Bild der Leib des Menschen trägt. — Wer glaubt, daß es viele Götter gebe, nicht Einen, kann keine monarchische Seele haben, und heilig leben (II, 42.). Da nun aber neben dem Judenthum auch das Heidenthum besteht, als die falsche Religion neben der wahren, und da auch das falsche Dogma so viele Haltpuncte in der Schrift hat (denn die Schrift sagt ja alles mögliche, und man kann aus ihr beweisen, was man will, Hom. III, 10.), so entsteht die Frage: wo gibt es ein festes Princip der Erkenntniß der Wahrheit? Diese Frage beantwortet der Verfasser der Clementinen durch seine Lehre von der wahren und falschen Prophetie. Man muß vor allem wissen, daß die Wahrheit auf keine andere Weise gefunden werden kann, als durch den Propheten der Wahrheit. Der wahre Prophet aber ist der, der alles zu jeder Zeit weiß, die Gedanken aller kennt, unsündlich ist, und das klarste Bewußtseyn des göttlichen Gerichts hat. Auf der andern Seite gibt es auch viele falsche Propheten und Herolde des Irrthums, die ebenso ihre Einheit in einem bösen Princip (*κακίας ἡγεμὼν*) haben, wie alle zu jeder Zeit aufgetretenen reinen Propheten ihre Einheit in den Propheten der Wahrheit haben (Hom. III, 26.). Nur um so mehr dringt sich daher die Frage auf: an welchem Kriterium Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden ist? Die Antwort auf diese Frage liegt in der Lehre von den Syzygien [79]). Diese Lehre selbst aber greift in das ganze System der Clementinen, und in die eigenthümliche Ansicht, die in ihnen über das Verhältniß der drei Religionen, Heidenthum, Judenthum und Christenthum, dargelegt wird, so tief ein, daß wir in

---

79) In diesem Zusammenhang wird Hom. III, 17. gesagt: *ἡ πολλὴ τῶν πεπλανημένων αἰτία γέγονεν αὕτη· τὸ μὴ πρότερον νοῆσαι τὸν τῆς συζυγίας λόγον.* Vergl. II, 15.

Lehre vom göttlichen Ebenbild eine sehr wichtige Stelle in diesem System ein, und die eigenthümlichen Ideen, die der Verfasser der Clementinen über die Natur Gottes vorträgt, scheinen ihm in gewissem Sinne nur dazu zu dienen, jener Lehre eine um so festere Grundlage zu geben. Was nun die Lehre von der Natur Gottes und ihren Zusammenhang mit der Idee des göttlichen Ebenbilds betrifft, so erklärt er sich hierüber (**Hom. XVII, 7.**) auf folgende Weise: „Gott hat eine Gestalt, weil er die erste und einzige Schönheit ist: auch alle Glieder hat er, nicht wegen des Gebrauchs. Denn nicht deßwegen hat er Augen, um mit ihnen zu sehen, denn er sieht alles, da sein Leib über alle Vergleichung heller ist, als der in uns sehende Geist, und glänzender als jedes Licht, so daß in Vergleichung mit ihm selbst das Licht der Sonne dunkel ist. Auch Ohren hat er, nicht um zu hören. Denn alles ist an ihm Gehör, Wahrnehmung, Bewegung, Thätigkeit, Wirksamkeit. Die schönste Gestalt hat er des Menschen wegen, damit die, die reines Herzens sind, ihn sehen können, und sich für das freuen, was sie erduldet haben. Denn seine Gestalt hat er dem Menschen als Bild aufgedrükt, damit er über alles herrsche, und alles ihm diene. Er selbst ist unsichtbar, sein Bild aber ist der Mensch, wer ihn verehren will, muß sein sichtbares Bild ehren, den Menschen, was einer einem Menschen thut, Gutes oder Böses, bezieht sich auf ihn. Deßwegen kommt auch sein, allen nach Gebühr vergeltendes, Gericht zu jedem, denn er rächt sein Bild. Sagt man aber, wenn Gott eine Gestalt hat, so hat er auch eine Figur, und ist an einem Orte, und wenn er von einem Orte umschlossen ist, kann er nicht der Unendliche seyn, und nicht der Allgegenwärtige, weil er eine Figur hat, so ist darauf zu erwidern: der Ort Gottes ist das Nichtseyende, Gott aber das Seyende, das Nichtseyende aber kann mit dem Seyenden nicht verglichen werden,

denn wie kann ein Ort seyn, wenn es nicht einen zweiten Raum gibt, der sein Leeres ausfüllt? Das Leere aber ist eben das Nichts, ein leeres Gefäß, das als Gefäß nichts enthält. Alles Seyende kann daher nur im Nichtseyenden seyn, das Nichtseyende aber ist das, was man sonst Ort heißt. Wenn aber auch der Ort etwas ist, so zeigt doch folgendes Beispiel, daß das Umschließende nicht gerade vorzüglicher ist, als das Umschlossene. Die Sonne ist eine runde Figur und ganz von Luft umgeben, und doch ist sie es, die die Luft erleuchtet, erwärmt, durchscheint, und sobald sie sich entfernt, wird sie in Dunkel gehüllt. Und alles dieß thut sie, umgrenzt ihrem Wesen nach, durch Mittheilung ihres Wesens. Warum sollte nun nicht Gott als der Schöpfer und Herr von allem, wenn er auch Figur, Gestalt und Schönheit hat, sein Wesen ins Unendliche mittheilen? Der Eine wahre Gott steht in der vollkommensten Gestalt dem All vor, als das Herz des Alls, nach zwei Richtungen, nach oben und unten, und läßt von sich als dem Centrum die unkörperliche Lebenskraft ausströmen, alles, was ist, die Gestirne und die Regionen des Himmels, der Luft, des Wassers, der Erde und des Feuers, ein nach Höhe, Tiefe und Breite dreifach unermeßliches, und in allen diesen Richtungen seine lebenschaffende und vernünftige Natur ausdehnendes Wesen. Dieß von ihm nach allen Seiten ausströmende Unendliche muß nothwendig zum Herzen haben den, der wahrhaft in seiner Gestalt über alles erhaben ist, welcher, wo er auch sey, immer in dem Centrum des Unendlichen ist, und die Grenze des Alls ist. Von ihm gehen sechs Dimensionen ins Unendliche aus, in die Höhe und Tiefe, zur Rechten und Linken, nach vornen und hinten: auf diese hinblikend, als auf eine nach allen Seiten hin gleiche Zahl, vollendet er in sechs Zeiträumen die Welt, indem er selbst Ruhepunct alles Daseyns ist,

und in der zukünftigen unendlichen Zeit sein Bild hat, er Anfang und Ende von allem. Denn zu ihm gehen die sechs unendlichen Richtungen zurük, und von ihm nimmt alles seine Ausdehnung ins Unendliche. Das ist das Geheimniß der Siebenzahl. Denn er ist der Ruhepunct von allem, und wer im Kleinen seine Größe nachahmt, den läßt er in sich zur Ruhe gelangen. Er ist begreifbar und unbegreifbar, nahe und ferne, da und dort, als der Eine. Von ihm haben durch die Wesensgemeinschaft mit dem nach allen Richtungen hin unendlichen Geist die Seelen das Leben, und wenn sie sich vom Körper trennen, und die Sehnsucht nach ihm ihnen inwohnt, werden sie hingetragen in seinen Schoos, den Dünsten der Berge gleich, die im Winter von den Strahlen der Sonne angezogen werden, werden sie unsterblich zu ihm getragen. Welche Liebe muß nun in uns erwachen, wenn wir seine Schönheit im Geiste betrachten! Anders kann es nicht gedacht werden. Denn unmöglich ist es, daß Schönheit ohne Gestalt ist, daß einer zu ihrer Liebe hingezogen wird, oder Gott zu sehen glauben kann, wenn er keine Gestalt hat. Es ist daher eine ganz unwahre, nur dem Bösen Beistand leistende Behauptung, wenn man unter dem Vorgeben, Gott zu verherrlichen, sagt, er habe keine Figur. Denn so wird er, ohne Gestalt und Form für niemand sichtbar, für niemand Gegenstand des Verlangens seyn. Ein die Gestalt Gottes nicht sehender Geist ist auch leer von ihm. Und wie kann einer beten, wenn er nicht weiß, zu wem er seine Zuflucht nehmen soll? Auf wen kann er sich stüzen? Denn wenn er keinen festen Grund und Boden hat, gleitet er ins Leere aus. — Von den Augen der Sterblichen kann allerdings die unkörperliche Gestalt des Vaters oder Sohns nicht gesehen werden, wegen der Fülle ihres Lichts, und es ist nicht Neid, sondern Güte Gottes, daß er von dem in das Fleisch verwandelten Menschen nicht

gesehen wird, denn, wer Gott sieht, kann nicht leben. Das Uebermaaß des Lichtes vernichtet das Fleisch des Sehenden, wofern nicht durch Gottes unaussprechliche Kraft entweder das Fleisch in die Natur des Lichtes verwandelt wird, um das Licht sehen zu können, oder die Substanz des Lichts in das Fleisch, um vom Fleisch gesehen werden zu können. Denn die unmittelbare Anschauung des Vaters kommt nur dem Sohne zu, auch den Gerechten nicht ebenso, denn erst bei der Auferstehung der Todten, wenn sie mit ihren in Licht verwandelten Körpern Engeln gleich werden, können sie ihn sehen. Muß sich ja auch ein Engel, wenn er einem Menschen erscheinen soll, in Fleisch verwandeln, um vom Fleisch gesehen werden zu können. Denn wer kann das fleischlose Wesen nicht blos des Sohns, auch nur eines Engels sehen?" — Es ist zwar nicht ganz klar, wie sich der Verfasser der Clementinen das Verhältniß des göttlichen Ebenbilds zum Wesen Gottes selbst dachte, da er Gott seinem Wesen nach unsichtbar, den Menschen aber das sichtbare Bild Gottes nennt, das Wesen Gottes für den reinsten Lichtglanz erklärt, und doch das Bild Gottes ausdrüklich auf den Leib des Menschen bezieht[78]. Soviel

78) Ἔχετε αὐτοῦ (θεοῦ) ἐν τῷ σώματι τὴν εἰκόνα. Hom X, 6. Vergl. Hom. III, 7. XI, 4. (εἰκόνα θεοῦ τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα). Hom. XVI, 20. Es scheint, der Verfasser habe sich das ursprüngliche σῶμα des Menschen, zumal da er Hom. XVII, 16. von dem εἰς σάρκα τετραμμένος ἄνθρωπος spricht, auch als eine Lichtgestalt gedacht. Es verdient hier überhaupt bemerkt zu werden, daß die Idee, der Mensch ist das Bild Gottes, in den mit dem Judenthum näher zusammenhängenden gnostischen Systemen, eine sehr hohe Bedeutung hat. So abstract die Gnostiker das Wesen Gottes auffaßten, so schien ihnen doch, wenn der Mensch das Bild Gottes seyn sollte, auch Gott in gewißem Sinne Mensch seyn zu müssen. Von den Anhängern des Ptolemäus, einem

aber geht aus dem ganzen Zusammenhang der hier dargelegten Ideen klar hervor, daß er in Ansehung der Idee Gottes einen gewissen Realismus für nothwendig hielt. Nur wenn das Wesen Gottes mit den concreten Bestimmungen einer realen Substanz gedacht wird, schien sie ihm für das Bewußtseyn des Menschen eine solche Bedeutung zu haben, daß sie die Grundlage eines wahrhaft lebendigen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen seyn konnte. Dieses ganze Verhältniß wird hier weit mehr aus einem ethischen, als einem metaphysischen Gesichtspunct aufgefaßt. Gott offenbart sich durch die Schöpfung der Welt und des Menschen, nicht, wie es in andern gnostischen Systemen dargestellt wird, vermöge einer innern, im We-

---

Zweige der Valentinianer, bemerkt Irenäus I, 12. 4.: *Τινὲς — τὸν προπάτορα τῶν ὅλων — ἄνθρωπον λέγουσι καλεῖσθαι, καὶ τοῦτ᾽ εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον, ὅτι ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ἐμπεριεκτικὴ τῶν πάντων ἄνθρωπος καλεῖται· καὶ διὰ τοῦτο υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγειν τὸν Σωτῆρα.* Von Valentin selbst behauptet dieß Tertullian, welcher c. Marc. IV, 10. gegen Marcion bemerkt: *Qua ratione admittas filium hominis, Marcion, circumspicere non possum. — Unum potest angustiis tuis subvenire, si audeas, — Deum tuum, patrem Christi, hominem quoque cognominare: quod de aeone fecit Valentinus.* Auch die Ophiten nannten den Urvater geradezu den ersten Menschen, und das zweite Princip den zweiten Menschen. Dasselbe ist der Adam Kadmon der Kabbalisten, als die erste Offenbarung der Gottheit und die Einheit der aus ihr emanirenden Kräfte. Es ist dieß nur eine weitere Ausbildung der schon im A. T. 1. Mos. 1, 26. Dan. 7, 13. enthaltenen Idee, daß aber die Gnostiker dieser das Judenthum vom Heidenthum unterscheidenden, und mit dem Christenthum vermittelnden Idee eine solche Bedeutung gaben, ist für ihren Standpunct characteristisch.

ſen Gottes ſelbſt liegenden Nothwendigkeit, aus ſich ſelbſt herauszugehen, und ſich in einer Reihe von Emanationen zu evolviren, ſondern der Grund, worum ſich Gott offenbart, ſein Weſen mittheilt, und ſein eigenes Bild dem Menſchen aufdrükt, liegt vielmehr im Menſchen ſelbſt, um die Idee des Menſchen, wie ſie im Geiſte Gottes gedacht iſt, auſſer Gott zu realiſiren. Deßwegen iſt es, wie **Hom. XVI, 19.** geſagt wird, nur wegen der Liebe Gottes zum Menſchen (φιλανθρωπία) geſchehen, daß Gott dem aus der Erde genommenen Menſchen eine ſolche Geſtalt gab. Nur dieſe auf den Menſchen, als ihren unmittelbaren Gegenſtand, gerichtete Liebe Gottes iſt der Grund der Schöpfung, weßwegen es auch in dieſem Syſtem keiner Vermittlung durch eine Reihe von Aeonen bedarf, um endlich auf den Punct zu kommen, auf welchem der Menſch in der Reihe der Momente des göttlichen Evolutionsproceſſes die für ihn beſtimmte Stelle finden kann, er iſt der unmittelbare Gegenſtand und Endzwek der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes, und die ganze, der Schöpfung des Menſchen vorangehende, Schöpfung hat ihre Beziehung nur auf ihn, weil er allein das Bild Gottes an ſich trägt. Wenn man alles, was Gott geſchaffen hat, genau erwäge, wird **Hom. III, 36.** geſagt, ſo finde man, daß es Gott um des Menſchen willen geſchaffen habe. Die Thiere dienen dem Nuzen des Menſchen, die Sonne leuchte, um die Luft in vier Jahreszeiten zu theilen, damit jede, was ſie hat, dem Menſchen gewähre u. ſ. w. Wer denn über die Schöpfung herrſchen würde, wenn es nicht der Menſch wäre, er der Weisheit hat, die Erde zu bebauen, das Meer zu beſchiffen, Fiſche, Vögel und Thiere zu fangen, den Lauf der Geſtirne zu beobachten, das Innere der Erde zu durchforſchen, das Meer zu durchſchneiden, Städte zu gründen, Königreiche abzugrenzen, Geſeze zu geben, Recht zu ſprechen, den unſichtbaren Gott zu erkennen, die Namen der

Engel zu wissen, Dämonen zu vertreiben, Krankheiten zu heilen, Zauberformeln gegen giftige Schlangen zu erfinden, Antipathien wahrzunehmen? Wenn daher auch, wie **Hom. XVI, 19.** bemerkt wird, in Hinsicht der Substanz alles vorzüglicher ist, als das Fleisch des Menschen, wie der Aether, die Sonne, der Mond, die Sterne, die Luft, das Wasser, das Feuer und alles andere, so dient doch alles dieß, was zum Dienste der Menschen geschaffen, seiner Substanz nach vorzüglicher ist, dem der Substanz nach Geringeren gern, weil er die Gestalt eines Höhern hat. Denn wie die, welche eine Königsbildsäule aus Thon ehren, die Ehre, die sie erweisen, auf den beziehen, dessen Gestalt der Thon hat, so dient die ganze Schöpfung dem aus Erde entstandenen Menschen mit Freude, weil sie auf die Ehre jenes Höhern hinblikt. — So hoch steht demnach der Mensch in diesem Systeme. Das Bild Gottes, das er als Herrscher der ganzen sichtbaren Schöpfung an sich trägt, bezeichnet aber nicht blos das große ihm gegebene Vorrecht, sondern es liegt darin auch der ganze Inbegriff der Pflichten, deren Beobachtung sein Verhältniß zu Gott von ihm fordert. Wie Gott aus Liebe den Menschen geschaffen hat, und seine Liebe fortdauernd dadurch beweist, daß er jede religiös gesinnte Seele aus Liebe zu sich zieht, so muß auch das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott auf der Liebe beruhen. Die der Größe der göttlichen Wohlthaten sich stets bewußte Liebe wirkt beseligend auch für die künftige Welt (**Hom. III, 6.**). Eine größere Sünde kann daher der Mensch nicht begehen, als durch Undank und Mangel an Liebe gegen Gott (**Hom. XI, 23.**). Die Beweise der Liebe gegen Gott aber, oder die Ehre, die man ihm schuldig ist, gibt man dadurch, daß man thut, was er geboten hat, und seinem Willen gemäß ist (**Hom. XI, 27.**). Dazu gehört besonders, daß man sein Bild an andern Menschen durch Liebe ehrt (**Hom. XI, 4.**). Sofern der Mensch

erst durch sein sittliches Verhalten der Liebe Gottes sich würdig machen muß, wird vom Bilde Gottes die Aehnlichkeit mit Gott unterschieden, und an den Menschen die Forderung gemacht, wie er das Bild Gottes an seinem Leibe trage, auch in seiner Seele die Aehnlichkeit mit Gott zu tragen. Nur dadurch, daß man dem Gesez Gottes sich unterwirft, wird man zum Menschen, denn den unvernünftigen Thieren kann nicht gesagt werden: du sollst nicht tödten, ehebrechen, stehlen u. s. w. In der Befolgung der Gebote Gottes besteht der wahre Adel des Menschen. Die, die Gott durch gute Werke ähnlich werden, werden dadurch seine Söhne, und, was sie seyn sollen, die Beherrscher von allem (Hom. X, 6.). Es erhellt von selbst, wie bei dieser Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott alles in den freien Willen des Menschen gestellt werden mußte. Neben der Lehre vom Bilde Gottes im Menschen hat daher in diesem Theile des Systems keine andere Lehre so große Wichtigkeit, wie die Lehre von der Freiheit. Sie allein ist das die Möglichkeit des wahrhaft Guten bedingende Princip (nur in dem *αὐτεξουσίου* liegt die Antwort auf die Frage: *πῶς δυνατόν ἐστιν, ἀγαθοὺς τῷ ὄντι εἶναι;*). Denn nur wer mit eigener freier Wahl gut ist, ist wahrhaft gut. Wer aber durch einen von einem andern herrührenden Zwang gut wird, ist nicht wahrhaft gut, weil er nicht durch eigene freie Wahl ist, was er ist (Hom. XI, 8.). Die Freiheit wird aber ganz als Wahlvermögen genommen, da der Mensch mit ihr nach der Lehre dieses Systems zwischen zwei entgegengesezte Principien hineingestellt ist. Wie wichtig dem Verfasser der Clementinen diese Lehre ist, hat er auch dadurch bewiesen, daß er auf die derselben entgegenstehenden Schwierigkeiten ausdrüklich Rüksicht nimmt. Da nach seiner Ansicht die menschliche Seele in einer so innigen Verbindung mit Gott steht, daß sie nur durch Einathmen der von ihm ausströmenden

geistigen Kraft ihr Leben hat (**XVII, 10.**), so mußte die Einwendung um so näher liegen, alles, was wir denken und wollen, werde unserer Seele von Gott eingegeben, diese Ansicht wird aber als Gotteslästerung zurückgewiesen, weil Gott dann auch der Urheber der bösen Gedanken und Begierden würde (**Hom. XI, 8.**). Wenn ferner auch das Böse um des Guten willen nothwendig sey, nach dem Ausspruch Jesu (Matth. 18, 7.), um dadurch die Guten zu prüfen, so stehe es doch dem Menschen frei, sich zum Werkzeug des von Gott geordneten Bösen herzugeben oder nicht. Ebenso wenig thue das Verhältniß des spätern Entschlusses zu dem frühern der Freiheit Eintrag. Wenn auch allerdings der spätere durch den frühern determinirt sey, so werde dadurch die Freiheit nicht aufgehoben, wenn nur der erste Entschluß wirklich frei war. Zuerst sey jeder durch sich selbst gut oder böse, das zweite Gute oder Böse komme je nach seinen frühern Thaten durch ihn zu Stande, indem er sich durch den ersten Entschluß dem guten oder bösen Geist als Werkzeug hingegeben habe (**Hom. XII, 29.** f.).

Ist nun aber, wie die Clementinen lehren, die Erkenntniß und Liebe des Weltschöpfers, als des Einen wahren Gottes, das höchste Princip der Religion, so ergibt sich hieraus von selbst, in welchem Verhältniß das in den Clementinen enthaltene Religionssystem zu dem Judenthum steht. Nur das Judenthum ist wegen seines Monotheismus, oder wegen der ihm eigenen Lehre von der Monarchie Gottes, die wahre oder absolute Religion, das Heidenthum aber ist wegen seines Polytheismus ebendeßwegen auch die falsche Religion. Denn darin besteht, wie **Hom. III, 7.** gesagt wird, das Wesen der Irreligiosität, daß man bei der Religion beharrt, die behauptet, es gebe einen andern Gott, sey es einen höhern oder geringern, oder irgend einen, ausser dem allein wahren. Der wahre

ist aber nur der, dessen Bild der Leib des Menschen trägt. — Wer glaubt, daß es viele Götter gebe, nicht Einen, kann keine monarchische Seele haben, und heilig leben (II, 42.). Da nun aber neben dem Judenthum auch das Heidenthum besteht, als die falsche Religion neben der wahren, und da auch das falsche Dogma so viele Haltpuncte in der Schrift hat (denn die Schrift sagt ja alles mögliche, und man kann aus ihr beweisen, was man will, **Hom. III, 10.**), so entsteht die Frage: wo gibt es ein festes Princip der Erkenntniß der Wahrheit? Diese Frage beantwortet der Verfasser der Clementinen durch seine Lehre von der wahren und falschen Prophetie. Man muß vor allem wissen, daß die Wahrheit auf keine andere Weise gefunden werden kann, als durch den Propheten der Wahrheit. Der wahre Prophet aber ist der, der alles zu jeder Zeit weiß, die Gedanken aller kennt, unsündlich ist, und das klarste Bewußtseyn des göttlichen Gerichts hat. Auf der andern Seite gibt es auch viele falsche Propheten und Herolde des Irrthums, die ebenso ihre Einheit in einem bösen Princip (*κακίας ἡγεμὼν*) haben, wie alle zu jeder Zeit aufgetretenen reinen Propheten ihre Einheit in den Propheten der Wahrheit haben (**Hom. III, 26.**). Nur um so mehr dringt sich daher die Frage auf: an welchem Kriterium Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden ist? Die Antwort auf diese Frage liegt in der Lehre von den Syzygien [79]). Diese Lehre selbst aber greift in das ganze System der Clementinen, und in die eigenthümliche Ansicht, die in ihnen über das Verhältniß der drei Religionen, Heidenthum, Judenthum und Christenthum, dargelegt wird, so tief ein, daß wir in

79) In diesem Zusammenhang wird Hom. III, 17. gesagt: *ἡ πολλὴ τῶν πεπλανημένων αἰτία γέγονεν αὕτη· τὸ μὴ πρότερον νοῆσαι τὸν τῆς συζυγίας λόγον.* Vergl. II, 15.

diesem Zusammenhang nun auf alle jene Lehren geführt werden, die den eigentlich gnostischen Inhalt der merkwürdigen Schrift ausmacheu. Wie alle gnostischen Systeme jene drei Religionen als wesentliche Momente des großen Entwiklungsprocesses betrachten, in welchem das Verhältniß Gottes zur Welt und Menschheit sich objectivirt, so ist es auch hier. Auch dieses System hat daher zu seinem Ausgangspunct die Schöpfung.

Zuerst war, nach der schon angegebenen Lehre der Clementinen, die einfache Substanz aller Dinge in Gott, bis Gott sie vierfach in die Gestalten des Warmen und Kalten, des Feuchten und Troknen spaltete, und diese aus sich herausversezte und mischte. So ward der Grundstoff hervorgebracht, aus welchem alles Einzelne hervorgeht. Als das mit Gott dabei thätige Princip nennen die Clementinen die Weisheit, mit welcher Gott von Ewigkeit in Wonne zusammen war; sie ist sein eigener Geist, die mit ihm aufs engste verbundene Seele. Sie vermittelt die schöpferische Thätigkeit Gottes, indem sie gleichsam als die weltschöpferische Hand Gottes aus ihm hervorgeht, und durch Ausdehnung und Zusammenziehung die Monas zur Dyas macht (Hom. XVI, 12.). In diesem Verhältniß der Monas zur Dyas liegt der Grund, warum das Grundgesez des Universums das Gesez des Gegensazes ist, vermöge dessen der von Anfang an Eine Gott, wie Rechtes und Linkes, zuerst den Himmel und dann die Erde hervorbrachte, und sofort alle andere Syzygien, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Leben und Tod. Vom Menschen an aber wurde die Ordnung der Syzygien umgekehrt. Wie zuerst das Bessere vorangieng und das Geringere nachfolgte, so wurde jezt das Schlechtere das erste, und das Bessere das zweite. Auf Adam, den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen, folgte zuerst der ungerechte Kain, und dann erst der gerechte Abel. Ebenso entsandte Noah, der Deukalion der Griechen, zuerst

den schwarzen Raben und dann die weiße Taube, jenen als Symbol eines unreinen, diesen als Symbol eines reinen Geistes (πνευμάτων εἰκόνες δύο ἀπεστάλησαν, ἀκαθάρτου λέγω καὶ καθαροῦ). Dasselbe Verhältniß zeigt sich bei den Söhnen Abrahams, Ismael und dem von Gott gesegneten Isaak, und bei Isaaks Söhnen, dem gottlosen Esau und dem frommen Jakob, selbst bei Aaron, dem Hohepriester, und Moses, dem Gesezgeber. Adam selbst aber wurde nach jener ersten göttlichen Ordnung geschaffen. In der Syzygie, die er mit der Eva bildet, geht er als das bessere Glied voran, und die Eva folgt als das schlechtere nach (Hom. II, 26.). Deswegen hat der Verfasser der Clementinen einen sehr hohen Begriff von der Vollkommenheit Adams. „Er ist der Prophet der Wahrheit, welcher alles weiß. Gibt man nicht zu, daß er als der von Gott unmittelbar geschaffene Mensch den großen nnd heiligen Geist des Schöpfers des Alls hatte, wie wäre es nicht der größte Irrthum, diesen Geist einem andern aus unreinem Samen erzeugten Menschen zuzuschreiben? Wer das Bild des ewigen Königs nicht ehrt, versündigt sich an dem, dessen Bild der Mensch an sich trägt. Am religiösesten ist es daher zu sagen, daß kein anderer den Geist Gottes (oder den heiligen Geist Christi Hom. III, 20.) habe, als jener Eine, welcher von Anfang an unter verschiedenen wechselnden Namen und Formen die Welt durchlief, bis er endlich zur bestimmten Zeit, um seiner Mühsale willen mit Gottes Erbarmen gesalbt, die ewige Ruhe erlangte (Adam = Christus). Ihm wurde der Vorzug ertheilt, über alles in der Luft, auf der Erde und im Wasser zu herrschen und zu gebieten, und außerdem hatte er den Hauch dessen, der den Menschen geschaffen hat, als unaussprechliches Gewand der Seele, das ihm Unsterblichkeit verlieh. Als der Eine wahre Prophet hat er jedem Wesen auf eine seiner Natur entsprechende Weise, gleich seinem Schöpfer, seinen Namen gegeben.

thum hinweist, unverkennbare Ehre verheißt, und die Sündenvergebung durch die That zeigt. Mit Einem Worte: das männliche Prinzip ist ganz Wahrheit, das weibliche ganz Irrthum. Wer aber aus Mann und Weib entstanden ist, lügt zum Theil, und sagt zum Theil die Wahrheit. Denn das Weib umgibt mit ihrem Blut, wie mit rothem Feuer, den weißen Samen des Mannes, und ertheilt durch fremdes Gebein ihrer Schwachheit eine feste Stüze, und indem sie so durch die vergängliche Blüthe des Fleisches ergözt, und durch kurze Lust dem Geist seine Stärke raubt, verführt sie Viele zur Unzucht, und entzieht sie dem künftigen schönen Bräutigam. Denn eine Braut ist jeder Mensch, wenn er den weißen Samen der wahren Lehre des wahren Propheten in sich aufnimmt, und dadurch im Geiste erleuchtet wird. Deswegen muß man allein dem Propheten der Wahrheit Gehör geben, und wissen, daß jeder andere Samen einer Lehre, weil er die Schuld des Ehebruchs sich zuzieht, von dem Bräutigam aus seinem Reiche hinausgeworfen wird. Denen aber, die das Geheimniß wissen, wird der Ehebruch der Seele auch zum Tode. Nimmt die Seele von andern Samen in sich auf, so wird sie als Ehebrecherin und Hure von dem Geiste verlassen, und der entseelte Leib, wenn der lebendigmachende Geist von ihm getrennt ist, löst sich in Erde auf, und nach der Auflösung des Leibes trifft die Seele zur Zeit des Gerichts die der Sünde angemessene Strafe, wie ja auch unter den Menschen ein des Ehebruchs überwiesener zuerst aus dem Hause verstossen und dann gerichtlich verurtheilt wird" (**Hom. III, 20—28**). Der Dualität eines männlichen und weiblichen Princips entspricht demnach eine doppelte Art von Prophetie: beide verhalten sich zu einander wie Wahrheit und Irrthum, oder wie die künftige und gegenwärtige Welt (**Hom. II. 25.**). Das Verhältniß, in welchem die gegenwärtige Welt zur künftigen steht, ist der Typus für die

Ordnung, in welcher die Glieder der Syzygien auf einander folgen. „Das Kleine ist das erste und das Große das zweite, wie Welt und Ewigkeit (τὰς τῶν συζυγιῶν ἐνήλλαξεν εἰκόνας, μικρὰ τὰ πρῶτα παραθέμενος [ὁ θεὸς] αὐτῷ [τῷ ἀνθρώπῳ], μεγάλα δὲ τὰ δεύτερα, οἷον κόσμον, αἰῶνα). Die jetzige Welt ist zeitlich, die künftige ewig. Zuerst ist Unwissenheit, dann Erkenntniß. So sind nun auch die Führer der Prophetie geordnet. Denn wie die jezige Welt weiblich ist, und als Mutter der Kinder die Seelen gebiert, die künftige Welt aber männlich ist, und als Vater die Kinder aufnimmt, so sind auch in dieser Welt die Propheten, die als Söhne der künftigen Welt mit der wahren Erkenntniß auftreten, die nachfolgenden. Hätten die frommen Menschen dieses Geheimniß stets gewußt, so wären sie nie zum Irrthum verleitet worden" (Hom. II, 25.). Eine in's Einzelne gehende durchgeführte Anwendung dieses Gesezes der Syzygien auf die Epochen der Welt- und Religionsgeschichte findet sich in den Clementinen nicht. Die Anwendung auf die Geschichte liegt nur darin, daß von Adam gesagt wird, er sey zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen wieder erschienen, in Henoch vor der Fluth, nach derselben in Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Moses, und zulezt in Christus. In Beziehung auf Christus aber wird das Gesez der Syzygien bestimmter nachgewiesen, und Christus in diesem Sinne mit seinem Vorläufer Johannes oder Elias zusammengestellt (II, 17.) [80]). Wie der Herr zwölf Apostel hatte, die der Zahl der zwölf Monathe der Sonne entsprachen [81]),

---

80) Ἰωάννης τις, wird Hom. II, 23. gesagt, ἐγένετο ἡμεροβαπτιστής, ὃς καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ κατὰ τὸν τῆς συζυγίας λόγον ἐγένετο πρόοδος.

81) Vgl. die Exc. ex scr. Theod. 25.: Οἱ Ἀπόστολοι μετετέθη-

so hatte Johannes dreißig Männer in Beziehung auf den Mond, nach der Zahl der Monatstage. Unter ihnen war auch ein Weib mit Namen Helena, was ebenfalls nicht ohne eigenthümliche Bedeutung war. Denn wie das Weib die Hälfte des Mannes ist, so macht sie die Dreißigzahl unvollkommen, wie dieß auch beim Monde ist, dessen Lauf den Monat nicht ganz voll macht. Dasselbe Verhältniß, in welchem Johannes zu Christus stund, wiederholte sich sodann in dem Magier Simon (der schon unter den Jüngern des Täufers der erste und bewährteste war, und nach dem Tode des Johannes, und dem vereitelten Versuch des Dositheus ganz an die Stelle des Johannes trat), und dem Apostel Petrus. „Wird dieses Verhältniß beachtet,“ läßt der Verfasser der Clementinen seinen Petrus sagen (**Hom. II, 17.**), „so kann man hieraus erkennen, wem Simon angehört, welcher vor mir zu den Heiden gekommen ist, und wem ich angehöre, der ich nach ihm gekommen bin, und auf ihn folge, wie Licht auf Finsterniß, Erkenntniß auf Unwissenheit, Heilung auf Krankheit folgt. So muß ja, wie unser wahrer Prophet gesagt hat, zuerst das falsche Evangelium kommen durch einen Betrüger, und dann kann erst nach der Zerstörung des heiligen Orts das wahre Evangelium heimlich verbreitet werden, zur Widerlegung der kommenden Häresen. Und nach diesem muß wiederum zuerst der Antichrist kommen, und dann erst der wahre Christus, unser Jesus, erscheinen, worauf, wenn das ewige Licht aufgeht, alles Dunkel verschwinden wird. Da nun viele diesen Kanon der Syzygie nicht kennen, wissen sie auch nicht, wer mein Vorgänger Simon ist. Würde man ihn kennen, so würde er auch keinen Glauben finden, weil man ihn aber nicht kennt, schenkt man ihm unverdienten Glauben. Der,

---

*σιν τοῖς δεκαδύο ζωδίοις· ὡς γὰρ ὑπ᾽ ἐκείνων ἡ γέννησις διοικεῖται, οὕτως ὑπὸ τῶν Ἀποστόλων ἡ ἀναγέννησις.*

der thut, was Hassende thun, wird geliebt, der Feind ist als Freund aufgenommen, der der Tod ist, ist als Retter willkommen, der, der Feuer ist, wird für Licht gehalten, der Betrüger als Lehrer der Wahrheit gehört." Jener von Gott, dem Lehrer der Wahrheit (ὁ θεὸς διδασκαλῶν τοὺς ἀνθρώπους πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν **Hom. II, 15.**), in der von Gott geschaffenen Natur vor Augen gestellte Kanon der Syzygie ist demnach das höchste und allgemeinste Kriterium, an welchem die Wahrheit erkannt und vom Irrthum unterschieden werden kann.

Die großen in der Geschichte der Menschheit von der wahren und falschen Prophetie hervorgebrachten Wirkungen, oder die Erscheinungen, in welchen sich beide historisch objectivirt haben, sind das Judenthum und Heidenthum. Das monotheistische Judenthum ist die Religion des allein wahren Gottes, das polytheistische Heidenthum die des Irrthums und der Sünde. Den Ursprung der Sünde und der Uebermacht, welche dadurch die Dämonen in der Welt erhielten, beschreibt der Verfasser der Clementinen (**Hom. VIII, 10.** f.) auf folgende Weise: „Nachdem der allein gute Gott alles gut geschaffen, und dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen übergeben hatte, lebte der Mensch, erfüllt von der Gottheit seines Schöpfers, als der wahre Prophet, der alles weiß, zur Ehre des Vaters, der ihm alles geschenkt hatte, und zum Heil der von ihm stammenden Söhne, als ächter Vater unter seinen Kindern. Voll Wohlwollen zeigte er ihnen, um Gott zu lieben, und von ihm geliebt zu werden, den zur Liebe Gottes führenden Weg, lehrte sie, durch welche Handlungen der Menschen der Eine über alles gebietende Gott erfreut wird, und gab ihnen ein ewiges Gesez, das weder durch Kriege vertilgt, noch durch einen Gottlosen verfälscht, noch an Einem Orte verborgen gehalten, sondern von allen gelesen werden kann. Solange sie dem Geseze gehorsam waren, hatten sie alles

im Ueberfluß, die schönsten Früchte, vollkommene Jahre, keine Traurigkeit, keine Krankheit, den ungestörtesten Lebensgenuß bei dem schönsten Wechsel der Jahreszeiten. Da sie aber noch keine Erfahrung des Uebels hatten, und sich gegen das ihnen geschenkte Gute gleichgültig verhielten, ließen sie sich durch Ueberfluß und Wohlleben zum Undank verleiten, und auf die Meinung bringen, es gebe keine Vorsehung, indem sie das Gute noch nicht als Lohn der Anstrengung für die Tugend erhalten hatten. Weil sie noch kein Leid, keine Krankheit getroffen hatte, verachteten sie Gott, der sie heilen konnte. Auf die Verachtung folgte aber sogleich die durch eine natürliche Harmonie mit ihr verbundene Strafe, die das Gute als schädlich verbannte, das Böse als nützlich einführte. Von den Geistern, die den Himmel bewohnen, verlangten die die unterste Region bewohnenden Engel, aus Unwillen über den Undank der Menschen gegen Gott, in das Leben der Menschen herabzukommen, um selbst Menschen zu werden, und indem sie die gegen Gott Undankbaren durch eine bessere Lebensweise überführen, jeden der verdienten Strafe zu unterwerfen. Als ihnen ihr Verlangen gewährt wurde, verwandelten sie sich, wozu sie als göttliche Wesen das Vermögen hatten, in alle mögliche Gestalten. Sie wurden Edelsteine, kostbare Perlen, der schönste Purpur, glänzendes Gold, und alles, was den höchsten Werth hat, und fielen dem einen in die Hand, dem andern in den Busen, und ließen sich willig von ihnen hinwegnehmen. Auch in vierfüßige Thiere, in Schlangen, Fische und Vögel, in alles, was sie wollten, verwandelten sie sich [82]. Als sie dieß geworden waren, überführten sie ihre Räuber ihrer Hab-

---

82) Es wird hiedurch die altorientalische Idee ausgedrükt, daß die Natur in allen ihren Wesen und Formen aus eingehüllten Geistern besteht. Nach dem Folgenden sind auch die Seelen der Menschen gefallene Geister.

sucht, und verwandelten sich in die Natur der Menschen, um durch ein heiliges Leben, und die bewiesene Möglichkeit, so zu leben, die Undankbaren der Strafe zu unterwerfen. Weil sie aber in allem Menschen wurden, hatten sie auch die Begierden der Menschen; durch diese überwältigt, vermischten sie sich mit Weibern. Dieß hatte die Folge, daß sie ihre erste Kraft verloren, und nun nicht mehr im Stande waren, sich in die ursprüngliche Reinheit ihrer eigenen Natur umzuwandeln. Die Begierde nach dem Fleische wurde in ihnen so überwiegend, daß ihr Feuer erlosch, und sie auf dem gottlosen Wege nach unten fortgingen, wo sie nun in den Banden des Fleisches festgehalten wurden, weil sie nicht mehr in den Himmel zurükkehren konnten. Da sie sich auch nicht mehr in Edelsteine und edle Metalle verwandeln konnten, so zeigten sie nun, um den Weibern, die sie liebten, zu gefallen, das Innere der Erde, und die Metalle und Edelsteine in demselben. Dabei unterrichteten sie sie in den verschiedenen Künsten, und lehrten sie Magie, Astronomie, Kräuterkunde, und was sonst der menschliche Geist nicht hätte erfinden können, auch die Kunst, Gold, Silber und andere Metalle zu schmelzen, und Kleider aufs mannigfaltigste zu färben. Ueberhaupt alles, was zum Schmuk und Vergnügen des weiblichen Geschlechtes dient, ist eine Erfindung der an das Fleisch gefesselten Dämonen. Aus ihrer Vermischung mit den Weibern entstunden die Menschen, die man wegen ihrer übermenschlichen Größe Giganten nannte. Da Gott ihre thierische Roheit kannte, und wohl wußte, daß die nur für die Bedürfnisse der Menschen geschaffene Welt nicht zureichen würde, sie zu sättigen, ließ Gott, damit sie nicht genöthigt zu seyn scheinen, sich zur widernatürlichen thierischen Kost zu wenden, Manna regnen. Allein nach ihrer Bastardnatur hatten sie kein Gefallen an der reinen Nahrung, sondern waren nur nach Blut lüstern. Deßwegen kosteten sie zuerst Fleisch,

Darin ahmt n sie bald auch die mit ihnen zusammenleben- den Menschen nach, und als es an vernunftlosen Thieren fehlte, aßen jene Bastarde auch Menschenfleisch. Nachdem sie jenes gethan hatten, war ihnen auch dieß nicht zuviel. Soviel vergossenes Blut erzeugte unreine Dünste, es ent- stunden Krankheiten, und die Menschen starben eines frü- hen Todes. Die Erde war so verunreinigt, daß sie jezt erst giftige und schädliche Thiere hervorbrachte. Da alles durch die thierisch-rohen Dämonen immer schlimmer wur- de, beschloß Gott, den bösen Sauerteig hinwegzuschaffen, damit nicht der böse Samen, wenn jedes folgende Geschlecht dem vorangehenden gleich würde, die künftige Welt an Geretteten leer ließe. Es erfolgte die Sündfluth, in wel- cher nur der gerechte Noah gerettet wurde. Die Seelen der umgekommenen Giganten aber, die ebenso größer wa- ren, als die Menschenseelen, wie ihre Körper, als die Menschenkörper, erhielten nun als ein neues Geschlecht einen neuen Namen, zugleich aber auch ein gerechtes Ge- sez, das ihnen ihre Wirksamkeit in der Welt, und ihren Einfluß auf sie genau bestimmte. Sie sollten über keinen Menschen Gewalt haben, ausser über die, die sich mit ihrem freien Willen in ihren Dienst begaben, dadurch daß sie sie anbeteten, ihnen opferten und spendeten, an ihrem Tische theilnahmen, oder sonst etwas, was nicht geschehen sollte, thaten, oder Blut vergoßen, oder Fleisch aßen, und mit Todtem, Erstiktem, oder irgend etwas Unrei- nem sich anfüllten. Die aber, die sich an das Gesez Got- tes halten, sollten sie nicht berühren, sondern vor solchen sogar fliehen. Nur was gerecht ist, sollten die Menschen von den Dämonen leiden, was die natürliche Folge davon ist, daß man sich zu ihrem ὁμοδίαιτος macht. Sonst aber kann selbst der Fürst der Dämonen, wenn man ihn nicht anbetet, nichts gegen das göttliche Gesez thun" (**Hom. VIII, 10—20.**) „Solange Noah nach der Fluth noch lebte, lebte

er in Eintracht mit seinen Söhnen zusammen, als ein König nach dem Bilde des Einen Gottes. Nach seinem Tode aber zeigte sich, wie Monarchie Eintracht erzeugt, Polyarchie aber Krieg, weil das Eine mit sich nicht in Streit kommen kann, die Vielheit aber immer eine Veranlassung zum Streit mit einem andern hat. Nach seinem Tode strebten viele nach der Herrschaft, und der eine suchte sie durch Krieg, ein anderer durch List, und andere durch andere Mittel zu gewinnen. Einer von ihnen war aus dem Geschlechte Chams, der der Vater Misraims war, von welchem die Völkerstämme der Aegyptier, Babylonier und Perser abstammen. Aus diesem Geschlecht ging, in magischen Traditionen unterrichtet, Nebrod hervor, mit einem Gott gigantisch widerstrebenden Sinne. Die Griechen nennen ihn Zoroaster. Dieser strebte nach der Herrschaft und zwang den weltregierenden Stern des jezt herrschenden bösen Princips durch magische Künste, ihm die Herrschaft zu geben. Da dieser Stern die Macht hatte, zu thun, wozu er gezwungen wurde, so goß er zornig das Feuer der Herrschaft herab, um der Beschwörung nachzugeben, und den, der ihn zuerst zwang, zu bestrafen. Der vom Himmel fallende Feuerstrahl raffte den Magier Nebrod hinweg, und dieser erhielt nun wegen dieses Vorfalls den Namen Zoroaster (διὰ τὴν τοῦ ἀστέρος κατ' αὐτοῦ ζῶσαν ἐνεχθῆναι ῥοήν.). Die thörichten Menschen jener Zeit aber glaubten, wegen seiner Freundschaft mit Gott sey seine Seele durch den Blizstrahl entnommen worden. Deßwegen begruben sie die Ueberreste seines Körpers, ehrten in Persien, wo das Feuer herabgefallen war, das Grab durch einen Tempel, und erwiesen ihm göttliche Verehrung. Nach diesem Vorgang begruben auch die Uebrigen die durch einen Blizstrahl Getödteten, als Götterfreunde, ehrten sie durch Tempel und errichteten Bildnisse, die die eigene Gestalt der Gestorbenen darstellten. Auf gleiche Weise thaten nun auch

die, welche über einzelne Orte gesezt waren. Die meisten ehrten die Gräber ihrer Lieblinge, auch wenn sie nicht durch einen Blizstrahl getödtet waren, durch Tempel und Bildnisse, errichteten ihnen Altäre und befahlen sie als Götter anzubeten. In der Folge glaubten die Nachkommen wegen der Länge der Zeit, sie seyen wirkliche Götter. Die ursprünglich Eine Herrschaft theilte sich auf folgende Weise in viele Herrschaften. Zuerst nahmen die Perser Kohlen von dem vom Himmel gefallenen Feuerstrahl. Sie gaben dem Feuer bei sich Nahrung, und ehrten es als himmlischen Gott, weßwegen das Feuer ihnen zuerst die Ehre der Herrschaft gab. Nach ihnen stahlen die Babylonier Kohlen von jenem Feuer, brachten sie in ihr Land, verehrten das Feuer, und herrschten nun gleichfalls. Die Aegyptier thaten ebenso. Sie nannten das Feuer in ihrer Sprache Phtae, was soviel ist als Hephästos. Diesen Namen hat auch ihr erster König. Auf dieselbe Weise errichteten auch die Beherrscher einzelner Orte Heiligthümer und Altäre zur Ehre des Feuers, die meisten jedoch verloren ihre Herrschaft. Bildnisse aber zu verehren, hörten sie nicht auf, da die Magier sie immer in dem eitlen Dienste festzuhalten wußten, und Feste mit Opfern und Libationen, mit Flöten- und Paukenschall einführten. So getäuscht gaben sie auch nach dem Verluste der Herrschaft diesen Cultus nicht auf, indem ihnen das Angenehme des Irrthums weit mehr galt, als die Wahrheit" (**Hom. IX, 3—7.**). Der auf diese Weise entstandene Idolencultus ist aber zugleich auch ein Dämonencultus. So sehr das ganze Streben der Dämonen dahin geht, die Menschen in ihre Gewalt zu bringen, weil sie als geistige Wesen mit sinnlichen Begierden nur durch die Vermittlung der Menschen ihre Begierden befriedigen können (**Hom. IX, 10.**), so zeigen sie sich doch nie in ihrem wahren Wesen. Sie benüzen immer nur die Begierden und Leidenschaften der Menschen für ihre Zweke,

um sich auf diese Weise mit den Seelen der Menschen zu verbinden, und wenn sie einmal mit den Seelen der Menschen sich verbunden haben, und sie durch ihren Einfluß beherrschen, halten die Menschen die Eingebungen der Dämonen nur für ihre eigenen Gedanken und Begierden (Hom. IX, 12. f.). Um die Menschen zu täuschen, nehmen sie nach Belieben verschiedene Gestalten an, und lassen sich nun so von den getäuschten Menschen als Götter verehren. Sie erscheinen ihnen im Schlafe in der Gestalt ihrer Götter, schreken sie, geben ihnen Orakel, verlangen Opfer, heißen sie mit ihnen schmausen, um ihre Seelen zu verschlingen. Denn wer einmal an ihrem Tische theilgenommen, und durch Speise und Trank mit ihrem Geiste sich verbunden hat, den ziehen sie ganz zu ihrem Willen hin. Um den Irrthum zu vermehren, erscheinen sie solchen im Traum in der Gestalt ihrer Götterbilder. Denn das Götterbild hat kein Leben und keinen göttlichen Geist, sondern nur der erscheinende Dämon ist es, der sich der Gestalt desselben bedient. Nicht die vermeintlichen Götter erscheinen, sondern die Seele eines jeden bildet, je nachdem sie von Furcht und Begierde afficirt ist, die Gestalten der Dämonen in sich ab. Deßwegen haben die Juden keine solche Erscheinungen. Weissagungen und Wunderheilungen aber, auf die man sich beruft, sind theils bloße Täuschungen, theils, soweit sie Wirkungen der Dämonen sind, keine Beweise einer wahrhaft göttlichen Kraft (Hom. IX, 14. f.).

Schon hierin liegt klar das Urtheil, das vom Standpunct des pseudoclementinischen Systems aus über den religiösen Werth des Heidenthums zu fällen ist. Wie es aber überhaupt zum eigenthümlichen Character dieses Systems gehört, daß es in die Untersuchung des Verhältnisses des Heidenthums zum Judenthum und Christenthum, das in den übrigen gnostischen Systemen eigentlich nie un-

mittelbar zur Sprache gebracht wird, weit genauer und bestimmter eingeht, so begnügt es sich nicht blos damit, die Ursachen und Principien, auf welche der Ursprung des Heidenthums zurückzuführen ist, nachzuweisen, sondern es sucht auch durch die daraus sich ergebenden Folgerungen das allgemeine Urtheil über dasselbe näher zu motiviren, und die Gesichtspuncte, von welchen aus sein Verhältniß zur absoluten Religion zu bestimmen ist, so genau als möglich festzustellen. Es ist dieß der Hauptinhalt der drei Homilien **IV — VI.** Hier finden wir gleich im Anfange der Untersuchung dieser Frage das allgemeine Urtheil vorangestellt (**Hom. IV, 12.**): *αὐτίκα γοῦν ἐγὼ τὴν πᾶσαν Ἑλλήνων παιδείαν κακοῦ δαίμονος χαλεπωτάτην ὑπόθεσιν εἶναι λέγω.* Zur Begründung dieses Urtheils wird zunächst gesagt: „Die Einen haben viele Götter eingeführt, und zwar schlechte, allen möglichen Neigungen und Leidenschaften unterworfene, weßwegen der, der das gleiche thun will, sich nicht schämen darf, da er ja, wie dieß den Menschen eigen ist, die schlechte und unsittliche Lebensweise der mythologischen Götter sich zum Muster nimmt. Wer aber keine sittliche Scham hat, läßt auch keine Reue hoffen. Andere haben das Schiksal (die *εἱμαρμένη*) eingeführt, die sogenannte Genesis (die von der Geburtsstunde abhängige Prädestination), durch welche alles, was der Mensch leidet oder thut, vorausbestimmt ist. Auch dieß ist wiederum dasselbe. Denn, wenn einer glaubt, daß alles, was er leidet oder thut, vorausbestimmt ist, so nimmt er es mit dem Sündigen leicht, und hat, wenn er gesündigt hat, keine Reue über das Begangene, weil er alles damit entschuldigen kann, er sey durch seine Genesis dazu gezwungen worden, und weil er seine Genesis nicht abändern kann, hat er auch keine Ursache, sich über die Sünden, die er begeht, zu schämen. Andere führen einen blinden Zufall ein, und behaupten, daß alles im Kreislauf

sich fortbewege, ohne einen Vorsteher und Gebieter. Diese Meinung ist die allerverderblichste. Denn wenn niemand an der Spize des Ganzen steht, und für alles sorgt, und jedem, was er verdient, zu Theil werden läßt, so kann man ohne Furcht und Scheu alles mögliche thun, und es ist nicht anzunehmen, daß die, die so denken, ein sittliches Leben führen werden, da sie keine Gefahr voraussehen, die sie zur Bekehrung bewegen könnte (Hom. IV, 12. 13.). Seinen dämonischen Ursprung beurkundet demnach das Heidenthum dadurch, daß ihm alle sittliche Motive des Handelns fehlen, und zwar erscheint es so, man mag es nach seiner populären oder philosophischen Seite betrachten. Was die populäre Seite, oder das Heidenthum als Volksreligion betrifft, so genügt, an die unsittlichen Handlungen der Götter, von welchen die griechischen Mythen voll sind, an die Liebschaften eines Zeus, Poseidon u. s. w. zu erinnern. Eine solche Religion erweist sich dadurch als völlig untauglich für die sittliche Erziehung des Menschen. Wer von Kindheit an die Mythen derselben in sich aufnimmt, mit dessen Sinn verwachsen die gottlosen Handlungen jener vermeintlichen Götter sosehr, daß sie im reiferen Alter als ein in die Seele niedergelegter, böser Samen ihre Frucht tragen, und so feste Wurzel fassen, daß sie selbst von denen, die als reife Männer ihr Verderbliches einsehen, nicht mehr ausgerottet werden können, indem man ja doch bei dem zu bleiben pflegt, woran man von Kindheit an gewöhnt ist. So ist es schwer, da die Macht der Gewohnheit ebenso groß ist, als die der Natur, das Gute, wozu der Grund nicht von Anfang an in der Seele gelegt worden ist, in sich aufzunehmen. Weit besser ist daher, die Mythen der Griechen gar nicht zu kennen, wie man an den Landbewohnern sieht, welche, weil ihnen die griechische Bildung fehlt, auch weniger Sünden begehen (Hom. IV, 18. 19.). Beruft man sich aber darauf, daß

alles, was diese Mythen von den Göttern erzählen, nicht wirklich so geschehen ist, sondern eine eigenthümliche philosophische Bedeutung hat, die nur durch Allegorie erkannt werden kann (ἔχει τινὰ λόγον τὰ τοιαῦτα οἰκεῖον καὶ φιλόσοφον, ἀλληγορίᾳ φρασθῆναι δυνάμενον. **Hom. VI, 2.**), indem die ältesten Weisen, die mit Mühe die Wahrheit erkannten, sie den Unwürdigen, für die göttliche Wissenschaft Unempfänglichen, verbergen wollten (**Hom. VI, 2.**), so läßt sich auch in dieser Beziehung, wie der Verf. der Clementinen **Hom. VI.** ausführt, zeigen, daß die heidnische Religion keinen Anspruch auf den Character einer wahren Religion machen kann. Die allegorische Ansicht sezt voraus, daß die Welt aus einem Chaos entstand, das anfangs alles ungeordnet und ungesondert in sich schloß, und in blinder Bewegung hin und her wogte, bis endlich die ungeordnete Bewegung eine regelmäßige wurde, die Elemente sich sonderten, und ein organisches Wesen[83]) sich gestaltete. Denkt man sich die Entstehung des Weltalls auf diese Weise, so sind Kronos und Rhea die Zeit und die Materie, Pluton ist die sich niedersezende Hefe, Poseidon die oben schwimmende feuchte Substanz, Zeus das in die Höhe, in den reinsten, über alles waltenden Aether sich erhebende warme Princip. Die Fesseln des Kronos sind die Bande, die Himmel und Erde zusammenhalten, die Abschneidung seiner Zeugungsglieder bedeutet die Trennung und Sonderung der Elemente, wodurch alle einzelne Wesen zu ihrem besondern Daseyn gelangen. Die Zeit zeugt nicht mehr, weil das durch sie Gezeugte in seiner natürlichen Folge fortgeht. Die Aphrodite, die aus der Tiefe auftauchte, ist die zeugende Kraft des feuchten

---

83) Ἔμψυχον δημιούργημα, oder ἀποκυηθὲν ἔμψυχον ὤον, οὗ ῥαγέντος κατά τινας ἀῤῥενόθηλυς ἐξέθορεν Φάνης. Hom. VI, 4. 12.

Elements, die den Geschlechtstheil wekt, und die Schönheit der Welt vollendet. Das Gastmahl, das Zeus wegen der Hochzeit der Thetis und des Peleus feierte, stellt die Welt dar. Die zwölf Götter sind die zwölf Zeichen des Thierkreises, auf welche die Macht der Parcen sich stüzt. Prometheus ist die Vorsehung, durch welche alles geworden ist, Peleus der aus der Erde zur Erschaffung des Menschen auserseheue, und mit der Tochter des Nereus, d. h. mit Wasser gemischte Lehm. Aus der Mischung von Erde und Wasser entstund der erste Mensch, welcher nicht gezeugt, sondern als Erwachsener gebildet, Achilleus genannt wurde (διὰ τὸ μάζοις χεῖλη μὴ προσενεγκεῖν). Er ist auch das blühende Alter, wenn aber in ihm die der Wahrheit fremde Begierde nach der Polyrena erwacht, so wird er durch Schlangengift getödtet, indem der Tod durch das Geschoß in die Fußsohlen eindringt. Die Here, Athene, Aphrodite, Eris, der Apfel, Hermes, der Hirte, das Urtheil des Hirten haben folgende Bedeutung: Here ist die sittliche Würde, Athene die Tapferkeit, Aphrodite die sinnliche Lust, Hermes die vermittelnde Rede, der Hirte Paris die vernunftlose rohe Begierde. Wenn nun in der Blüthe des Alters der die Seele weidende Verstand (τὴν ψυχὴν ποιμαίνων λογισμὸς) noch roh (βάρβαρος) ist, und, ohne auf das Nüzliche zu achten, Tapferkeit und Sittsamkeit von sich stößt, und sich blos der Lust hingibt, und dieser den Preis zuerkennt, um von ihr Angenehmes zu erhalten, so kann es nur zu seinem und der seinigen Verderben geschehen, daß er in Folge seines falschen Urtheils die Lust genießt. Eris ist die streitsüchtige Bosheit. Der goldene Apfel der Hesperiden bedeutet den Reichthum, welcher bisweilen auch Besonnene, wie die Here, weichlich macht, und Tapfere, wie die Athene, zur Streitsucht über unziemliche Dinge reizt, und die Schönheit der Seele, wie die Aphrodite, durch Ueppigkeit verdirbt. Ue-

berhaupt reizt der Reichthum alle zu bösem Streit. Deßwegen ist Herakles der Erleger der den Reichthum besizenden und bewachenden Schlange, der ächt philosophische Verstand, der frei von allem Bösen die Welt umläuft, den Seelen inwohnt, und die züchtigt, auf die er stößt, nemlich Menschen, die kühnen Bären, oder feigen Hirschen, oder wilden Ebern, oder vielverschlungenen Schlangen gleichen. Auch alle andere Kämpfe, die von Herakles erzählt werden, sind Symbole der sittlichen Kraft des Geistes (*νοερᾶς ἀρετῆς ἐστιν αἰνίγματα*. **Hom. VI, 16.**). Wenn man nun aber auch auf diese Weise die alten Mythen allegorisch deutet, so muß man sich vor allem sehr wundern, warum jene weisen und verständigen Männer, was sie fromm und nüzlich auf offenem, unverhülltem Wege hätten darlegen können, in dunkle Symbole und unsittliche Mythen eingehüllt haben, welche, wie von einem bösen Dämon erfunden, beinahe alle Menschen verführt haben. Denn entweder sind sie keine Symbole und Allegorien, sondern wirkliche Sünden der Götter, dann hätten sie gar nicht den Menschen zur Nachahmung gegeben werden sollen, oder wenn sie als bloße Allegorien nichts enthalten, was von den Göttern wirklich geschehen ist, so ist doch darin gefehlt, daß sie durch ihre unsittliche Form eine Veranlassung zur Sünde geben, und zwar auf eine gegen die Götter, deren Daseyn sie voraussezen, höchst unehrerbietige Weise. Deßwegen können es nicht Weise, sondern nur böse Dämonen gewesen seyn, die den an sich guten Handlungen eine so schlimme Einkleidung gegeben haben, damit die, die sich das Bessere zum Vorbild nehmen wollen, die Thaten der vermeintlichen Götter nachahmen, Vatermord, Kindermord, Unzucht mit Müttern, Töchtern, Schwestern, Ehebruch u. s. w. Gottlose glauben gerne, daß alles dieß wahr ist, um sich nicht schämen zu dürfen, wenn sie gleiches thun. Dagegen hätte die Ehrfurcht gegen die Götter

erfordert, selbst in dem Falle, wenn die Götter wirklich gethan hätten, was die Mythen von ihnen sagen, dem Unsittlichen eine anständige Hülle zu geben, statt die an sich guten Handlungen in eine so unsittliche Form einzukleiden, deren allegorische Bedeutung nur mit Mühe erkannt werden kann, so daß zwar die, die sie erkennen, mit vieler Mühe vor Irrthum bewahrt werden, die aber, die sie nicht verstehen, ins Verderben gerathen. Die allegorischen Erklärungen mögen zwar alles Lob verdienen, das wahrscheinlichste ist jedoch, daß die Mythen Thaten gottloser Menschen erzählen, die göttliche Ehre davon getragen haben. Es läßt sich aber nicht einmal die poetische Allegorie in strenger Consequenz durchführen. So führen die Dichter die Schöpfung der Welt bald auf die Natur, bald auf den Verstand zurück. Aus der Natur sey die erste Bewegung und Mischung der Elemente entstanden, die Vorsehung des Verstandes habe sie geordnet. Sagt man, die Natur habe das Ganze geschaffen, so kann man das Künstlerische der Schöpfung nicht erklären, und nimmt daher noch ein anderes Princip, die Vorsehung des Verstandes, zu Hülfe. Dagegen ist aber zu sagen: Wenn die Welt auf zufällige Weise durch die Natur entstanden ist, woher hat sie ihre geordneten Verhältnisse, die doch nur die Wirkung eines ausnehmend hohen Verstandes seyn können? Ist es aber, wie man annehmen muß, der Verstand, der alles gemischt und geordnet hat, wie kann alles dieß durch Zufall entstanden seyn? Diejenigen, welche die Thaten der Götter in unsittlich lautende Allegorien verwandelt haben, haben sich in die große Schwierigkeit verwikelt, daß sie, indem sie die Götter durch ihre Allegorien zu Weltsubstanzen machen, ihre Existenz aufheben. Mit größerer Wahrscheinlichkeit sagt man daher, daß ihre Götter schlechte Magier waren, oder gottlose Menschen, welche durch ihre magischen Gestalten Ehen brachen, und die Sitten verdarben. Da nun die Alten

die Magie nicht kannten, so hielt man sie ihrer Thaten wegen für Götter, während man in verschiedenen Ländern und Städten ihre Gräber zeigt, wie z. B. Saturns, eines wilden Tyrannen und Kindermörders, Grab in den kaukasischen Gebürgen, des Zeus in Kreta u. s. w. Offenbar waren sie also Menschen, welchen nach ihrem Tode die Länge der Zeit göttliche Ehre zu Theil werden ließ, wie ja auch einem Hektor in Ilion, einem Achilleus auf der Insel Leuke von den Bewohnern göttliche Ehre erwiesen wird. Bei den Aegyptiern wird noch jezt ein Mensch schon vor seinem Tode als Gott verehrt. Das Lächerlichste aber ist die Verehrung der Vögel, Schlangen und sämmtlichen Thiere. So denken und handeln die meisten Menschen ohne Verstand. Nichts geht jedoch über die Schändlichkeit der Scene, die den Vater der Götter und Menschen in der Umarmung der Leda darstellt. Aus dem Begriff Gottes erhellt von selbst, daß die vier ersten Elemente nicht Gott seyn können, auch nicht die Mischung, die Erzeugung, noch diese ganze sichtbare Masse, nicht die in der Unterwelt zusammenfließende Hefe, noch das oben schwimmende Wasser, noch die feurige Substanz, noch die von derselben bis zu uns sich erstreckende Luft. Denn diese vier Elemente konnten, wenn sie getrennt waren, ohne einen großen Künstler zur Erzeugung eines lebendigen Wesens nicht gemischt werden; waren sie aber stets verbunden, so kann es doch auch so nur ein künstlerischer Verstand gewesen seyn, welcher die harmonische Verbindung der Glieder und Theile hervorbrachte, die zur Eigenthümlichkeit eines organischen Wesens gehört. Denn alles, was ein organisches Wesen haben muß, hat auch dieses große organische Wesen, die Welt. Nothwendig muß daher ein ungezeugter Künstler seyn, der entweder die getrennten Elemente verband, oder die bereits verbundenen zur Erzeugung eines lebenden Wesens künstlerisch mischte, und aus allen ein Ganzes zur

Vollendung brachte. Denn unmöglich kann ohne einen höhern Verstand ein vollkommen weises Werk zu Stande gebracht werden, und weder der Eros kann der Allkünstler seyn, noch die Begierde, noch die Kraft, noch etwas anderes dergleichen, da alles dieß leidensfähig und Veränderungen unterworfen ist. Gott aber ist, was von keinem andern bewegt wird, was nicht von der Zeit oder Natur verändert, und niemals in das Nichtseyn aufgelöst wird (Hom. VI, 1—24.).

So wenig vermag die heidnische Religion das religiöse Interesse der Menschen zu befriedigen. Erhebt sie sich über ihren Polytheismus, so sind es nur die beiden gleich verderblichen Weltansichten, die des Fatalismus und des Systems des Zufalls, bei welchen sie stehen bleibt (Hom. IV, 12. 13. XIV, 2. 5. XV, 4.). Die Idee eines intelligenten Weltschöpfers ist ihr völlig fremd geblieben.

Diese Idee ist nur der jüdischen Religion eigen, nur diese Religion entspricht daher dem wahren Begriffe der Religion, und es kann kein Zweifel darüber seyn, daß die jüdische Religion den unbedingten Vorzug vor der heidnischen verdient, weil dieser alle Merkmale der wahren Religion fehlen. Gleichwohl werden gewiße Gründe geltend gemacht, die zur Aufrechterhaltung der heidnischen Religion und zur Behauptung ihrer Selbstständigkeit dienen sollen.

Man stellt den Grundsaz auf, es sey die größte Gottlosigkeit, die väterliche Sitte zu verlassen, und eine andere anzunehmen. Allein dieser Grundsaz kann nicht unbedingt gelten. Die väterliche Sitte ist nur dann beizubehalten, wenn sie religiös ist, abzulegen aber, wenn sie irreligiös ist, sonst müßte ja der Sohn eines gottlosen Vaters, wenn er fromm seyn will, nicht fromm seyn dürfen. Es ist ein großer Unterschied zwischen Wahrheit und Gewohnheit (zwischen der *ἀλήθεια* und *συνήθεια*). Die Wahrheit wird gefunden, wenn man sie aufrichtig sucht, was aber einmal

durch Gewohnheit angenommen ist, wie es auch seyn mag, wahr oder falsch, macht sich ungeprüft durch sich selbst geltend, man freut sich weder über seine Wahrheit, noch ärgert man sich über seine Falschheit. Man glaubt nicht dem Urtheil, sondern dem Vorurtheil, indem man auf gut Glück der Meinung der Vorfahren vertraut. Und nicht leicht legt man das väterliche Gewand ab, wenn auch seine Thorheit und Lächerlichkeit offen vor Augen liegt (**Hom. IV, 11.**). Zur Rechtfertigung des Polytheismus pflegt man zu sagen: Es ist allerdings nur Ein höchster Herr, aber auch die andern sind Götter, wie zwar Ein Kaiser ist, aber unter ihm Verwalter, Consularen, Eparchen, Chiliarchen, Hekatontarchen, Dekarchen sind. Wie diese zum Kaiser, so verhalten sich jene zu dem Einen großen Gott, sie sind zwar ihm untergeordnete aber über uns herrschende Götter. Diese Vergleichung beweist aber gerade die Unrichtigkeit der ganzen Vorstellung. Darf man den Namen des Kaisers einem andern nicht geben, so darf noch weit weniger der Name Gottes einem andern beigelegt werden, wenn nicht der der Monarchie zu ihrer Ehre gegebene Name der Beschimpfung ausgesetzt werden soll (**Hom. X, 14. 15.**). Auch die Idololatrie sucht man auf ähnliche Weise in Schuz zu nehmen. Wer den wahren Begriff Gottes hat, weiß, daß das der Natur Gottes Eigenthümliche keinem andern zukommen kann. Eigenthümlich ist aber Gott, daß er der Schöpfer von allem und der vollkommenste ist, an Macht, weil er alles geschaffen, an Größe, weil er der Unendliche ist gegenüber dem Endlichen, an Gestalt, weil er der Schönste, an Seligkeit, weil er der Seligste, an Geist, weil er der Höchste ist. Nichts Geschaffenes kann mit ihm verglichen werden. Auch die Welt kann Gott nicht seyn, weil sie geschaffen und nicht absolut ist. Wie viel weniger kann daher Theilen der Welt der Name Gott gegeben werden. Nun sagen aber Viele: bei den Gegenständen der religiösen

Verehrung verehren wir nicht Gold, Silber, Holz, Stein, denn wir wissen, daß sie nur eine leblose Materie und das Kunstwerk eines sterblichen Menschen sind, aber den darin vorhandnen Geist nennen wir Gott. So nimmt man, wenn man überführt ist, daß das Sichtbare nichts ist, seine Zuflucht zu dem Unsichtbaren. Wie kann man aber beweisen, daß in den leblosen Bildnissen ein göttlicher Geist sey, da alles, was an ihnen wahrzunehmen ist, das Gegentheil bezeugt (Hom. X, 19. f.)?

So sehr durch alles dieß die Falschheit und innere Nichtigkeit der heidnischen Religion und die absolute Wahrheit der jüdischen dargethan ist, so tief greift gleichwohl dieser große Gegensaz in die Religionsgeschichte ein. Er zieht sich durch ihr ganzes Gebiet hindurch, und wiederholt sich immer wieder in einer neuen Gestalt. Judenthum und Heidenthum stehen zwar wie Wahrheit und Irrthum, wie die monotheistische und dämonisch-polytheistische Religion, neben einander, aber im Judenthum selbst gibt es eine wahre und falsche Religion, und Judenthum und Heidenthum haben sich vielfach berührt und vermischt. Was schon früher über den Gegensaz der wahren und falschen Prophetie gesagt worden ist, findet daher auch hier wieder seine Stelle. Das Heidenthum ist, wie das falsche Judenthum, eine Wirkung der falschen Prophetie. Alles, was die falsche Prophetie im Judenthum characterisirt [84]), erscheint als ein heidnisches Element, das sich in das Judenthum eingedrängt hat. In diesem Gegensaz des Judenthums zum Heidenthum hat nun auch das Verhältniß seinen Grund, in welches das pseudoclementinische System

84) In der wahren Religion sind nur ἄθυτοι τιμαὶ, und der wahre Prophet stellt sie dadurch wieder her, daß er θυσίας, αἵματα, σπονδὰς μισεῖ, πῦρ βωμῶν σβέννυσιν. Hom. VII, 3. III, 26.

durch Gewohnheit angenommen ist, wie es auch seyn mag, wahr oder falsch, macht sich ungeprüft durch sich selbst geltend, man freut sich weder über seine Wahrheit, noch ärgert man sich über seine Falschheit. Man glaubt nicht dem Urtheil, sondern dem Vorurtheil, indem man auf gut Glück der Meinung der Vorfahren vertraut. Und nicht leicht legt man das väterliche Gewand ab, wenn auch seine Thorheit und Lächerlichkeit offen vor Augen liegt (**Hom. IV, 11.**). Zur Rechtfertigung des Polytheismus pflegt man zu sagen: Es ist allerdings nur Ein höchster Herr, aber auch die andern sind Götter, wie zwar Ein Kaiser ist, aber unter ihm Verwalter, Consularen, Eparchen, Chiliarchen, Hekatontarchen, Dekarchen sind. Wie diese zum Kaiser, so verhalten sich jene zu dem Einen großen Gott, sie sind zwar ihm untergeordnete aber über uns herrschende Götter. Diese Vergleichung beweist aber gerade die Unrichtigkeit der ganzen Vorstellung. Darf man den Namen des Kaisers einem andern nicht geben, so darf noch weit weniger der Name Gottes einem andern beigelegt werden, wenn nicht der der Monarchie zu ihrer Ehre gegebene Name der Beschimpfung ausgesetzt werden soll (**Hom. X, 14. 15.**). Auch die Idololatrie sucht man auf ähnliche Weise in Schuz zu nehmen. Wer den wahren Begriff Gottes hat, weiß, daß das der Natur Gottes Eigenthümliche keinem andern zukommen kann. Eigenthümlich ist aber Gott, daß er der Schöpfer von allem und der vollkommenste ist, an Macht, weil er alles geschaffen, an Größe, weil er der Unendliche ist gegenüber dem Endlichen, an Gestalt, weil er der Schönste, an Seligkeit, weil er der Seligste, an Geist, weil er der Höchste ist. Nichts Geschaffenes kann mit ihm verglichen werden. Auch die Welt kann Gott nicht seyn, weil sie geschaffen und nicht absolut ist. Wie viel weniger kann daher Theilen der Welt der Name Gott gegeben werden. Nun sagen aber Viele: bei den Gegenständen der religiösen

Verehrung verehren wir nicht Gold, Silber, Holz, Stein, denn wir wissen, daß sie nur eine leblose Materie und das Kunstwerk eines sterblichen Menschen sind, aber den darin vorhandnen Geist nennen wir Gott. So nimmt man, wenn man überführt ist, daß das Sichtbare nichts ist, seine Zuflucht zu dem Unsichtbaren. Wie kann man aber beweisen, daß in den leblosen Bildnissen ein göttlicher Geist sey, da alles, was an ihnen wahrzunehmen ist, das Gegentheil bezeugt (Hom. X, 19. f.)?

So sehr durch alles dieß die Falschheit und innere Nichtigkeit der heidnischen Religion und die absolute Wahrheit der jüdischen dargethan ist, so tief greift gleichwohl dieser große Gegensaz in die Religionsgeschichte ein. Er zieht sich durch ihr ganzes Gebiet hindurch, und wiederholt sich immer wieder in einer neuen Gestalt. Judenthum und Heidenthum stehen zwar wie Wahrheit und Irrthum, wie die monotheistische und dämonisch-polytheistische Religion, neben einander, aber im Judenthum selbst gibt es eine wahre und falsche Religion, und Judenthum und Heidenthum haben sich vielfach berührt und vermischt. Was schon früher über den Gegensaz der wahren und falschen Prophetie gesagt worden ist, findet daher auch hier wieder seine Stelle. Das Heidenthum ist, wie das falsche Judenthum, eine Wirkung der falschen Prophetie. Alles, was die falsche Prophetie im Judenthum characterisirt [84]), erscheint als ein heidnisches Element, das sich in das Judenthum eingedrängt hat. In diesem Gegensaz des Judenthums zum Heidenthum hat nun auch das Verhältniß seinen Grund, in welches das pseudoclementinische System

84) In der wahren Religion sind nur ἄθυτοι τιμαὶ, und der wahre Prophet stellt sie dadurch wieder her, daß er θυσίας, αἵματα, σπονδὰς μισεῖ, πῦρ βωμῶν σβέννυσιν. Hom. VII, 3. III, 26.

das Christenthum zum Judenthum sezt. So groß der Gegensaz zwischen Judenthum und Heidenthum ist, so groß ist die Uebereinstimmung zwischen dem Judenthum und Christenthum. Diese beiden Religionen sind sogar ihrem eigentlichen Wesen und Inhalt nach völlig Eins; was sie unterscheidet, hat seinen Grund nur in dem Einflusse, welchen das Heidenthum auf das Judenthum erhalten hat. Nach diesen beiden Seiten ist das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum in Erwägung zu ziehen.

Die Identität des Judenthums und Christenthums erhellt vorerst aus der Identität der Personen, die die Repräsentanten und Träger der beiden Religionen sind. Adam, der von Gott geschaffene und mit dem Hauche der Gottheit erfüllte reine Urmensch, ist auch die Urquelle aller Religion und Offenbarung. Nach dieser Ansicht kann jede Epoche, die in der Reihe der Gegensäze, in welcher sich die Welt- und Religionsgeschichte fortbewegt, nach periodischer Verdunklung die Wahrheit wieder in ihrem reinen Lichte hervortreten läßt, nur eine Rükkehr zu der reinen schon vor Adam geoffenbarten Urreligion seyn. Der Verfasser der Clementinen begnügt sich aber nicht blos mit dieser Identität der zu verschiedenen Zeiten aufs neue hervortretenden Wahrheit mit sich selbst, sondern er sieht, um dieser Identität noch eine festere Grundlage zu geben, auch in den die Urreligion und Uroffenbarung erneuernden Personen eine Wiedererscheinung desselben Adams, der als Urmensch auch das ursprüngliche Offenbarungsorgan der Gottheit war. Wie sich in der im Wesen Gottes gegründeten Siebenzahl der ganze Weltlauf vollendet (Hom. XVII, 8. 9.), so gibt es auch sieben Säulen der Welt (ἑπτὰ στῦλοι ὑπάρξαντες κόσμῳ Hom. XVIII, 14.), die die Träger der durch alle Weltperioden hindurch sich erstrekenden ewigen Wahrheit sind. Es sind die sieben des vollkommensten Wohlgefallens des gerechten Gottes würdigen

Propheten, der von Gott geschaffene Adam, der gottgefällige Enoch, der gerechte Noah, der Gottesfreund Abraham, Isaak, Jakob und Moses (**Hom. XVIII, 13. 14. XVII, 4.**). An sie schließt sich der die Siebenzahl zur Einheit verbindende Christus an, oder vielmehr, es ist immer nur derselbe Eine wahre Prophet, der von Gott geschaffene, mit dem heiligen Geiste Christi ausgestattete Mensch, welcher vom Anfang des Weltlaufs an, zugleich mit den Namen die Gestalten wechselnd, die Perioden des Weltlaufs durchläuft, bis er in der Folge der ihm bestimmten Zeiten, wegen seiner Mühsale mit Gottes Erbarmen gesalbt, auf immer zur Ruhe gelangt (**Hom. III, 20.**). Was nun aber die Identität der beiden Religionen in Ansehung ihres Inhalts betrifft, so spricht sich diese das Christenthum mit dem Judenthum identificirende Ansicht auf's bestimmteste in der Behauptung aus, daß das Wesen der Religion in dem Handeln, in der Befolgung der von Gott gegebenen Gebote bestehe, eine Ansicht, die mit dem Wesen des Mosaismus und seiner Bestimmung des Verhältnißes des Menschen zu Gott auf's engste zusammenhängt. Die Hauptstelle hierüber ist (**Hom. VIII, 4. f.**): „Daß viele berufen sind, ist nicht den Berufenen, sondern nur Gott, der sie beruft, und bewirket, daß sie kommen, zuzuschreiben. Dadurch allein haben sie noch keinen Anspruch auf Lohn, weil es nicht ihr eigenes Werk ist, sondern dessen, der auf sie eingewirkt hat. Wenn sie aber nach der Berufung Gutes thun, was ihr eigenes Werk ist, dann werden sie dadurch einen Lohn erhalten. Denn auch die Hebräer werden, wenn sie an Moses glauben, ohne das von ihm Befohlene zu beobachten, nicht selig, wofern sie nicht das von ihm Befohlene beobachten. — Mit Recht wird der Lohn denen zu Theil, die recht handeln. Denn weder Mosis noch Jesu Gegenwart wäre nothwendig gewesen, wenn sie von selbst den Willen gehabt hätten, so gesinnt zu seyn, wie es

der Vernunft gemäß ist, noch kann dadurch, daß man an die Lehre glaubt, ihn Herrn nennt, das Heil erlangt werden. Deßwegen wird nun von den Hebräern, die den Moses zum Lehrer erhalten haben, Jesus verhüllt, und von denen, die an Jesus glauben, Moses. Indem die Lehre beider eine und dieselbe ist, nimmt Gott jeden an, der nur an einen von beiden glaubt. Man glaubt aber deßwegen an eine Lehre, um das zu thun, was von Gott befohlen ist. — So wenig die Hebräer verdammt werden, weil sie Jesum nicht kennen, wegen desjenigen, der ihn ihnen verborgen hat, wofern sie nur thun, was ihnen von Moses geboten ist, und den nicht hassen, welchen sie nicht kennen, so wenig werden andere hinwiederum, die aus den Heiden sind, die den Moses nicht kennen, wegen desjenigen, der ihn ihnen verborgen hat, verdammt, wofern nur auch diese thun, was ihnen von Jesus befohlen ist, und den nicht hassen, welchen sie nicht kennen. Und nicht davon hat man Nuzen, daß man die Lehrer Herrn nennt, das aber nicht thut, was Diener zu thun haben. — Durchaus sind daher gute Werke nothwendig. Wenn es aber einem vergönnt ist, beide zu erkennen, und sich bewußt zu werden, daß von ihnen eine und dieselbe Lehre verkündigt worden ist, ein solcher ist als ein in Gott reicher Mann anzusehen, der zur Einsicht gekommen, daß das Alte mit der Zeit neu, und das Neue alt ist" (*οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίθμηται, τά τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ, καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ ὄντα νενοηκώς.* Vielleicht Anspielung auf Matth. 13, 52.). Der Glaube ist nach dieser Ansicht eine im Grunde noch indifferente Aufnahme der von Gott den Menschen dargebotenen Wahrheit, ein noch passives Verhältniß des Menschen zu dem äußerlich auf ihn einwirkenden Gott. Ein wahrhaft lebendiges religiöses Verhältniß des Menschen zu Gott entsteht erst dadurch, daß der Mensch dem, was er glaubt und als Wahrheit erkennt,

durch die That entspricht. Der substanzielle Inhalt der Religion sind daher die Gebote, durch deren Befolgung die objective Religion subjectiv wird. Wie in dieser Hinsicht zwischen dem Juden und Christen kein Unterschied ist, wofern nur beide dieselben göttlichen Gebote befolgen, so gleicht sich dadurch auch der sonst so große Gegensaz zwischen dem Juden und Heiden aus. Denn der Heide, der das Gesez befolgt, ist ein Jude, und der Jude, der das Gesez nicht befolgt, ist ein Heide, weil der wahre Gottesverehrer nur der ist, der thut, was das Gesez gebietet (Hom. XI, 16.). Auch der von Marcion so scharf hervorgehobene Gegensaz zwischen Gesez und Evangelium, oder Gerechtigkeit und Güte, sah der Verfasser der Clementinen schon im Judenthum so aufgehoben und ausgeglichen, daß das Christenthum auch in dieser Hinsicht keinen wesentlichen Vorzug vor dem Judenthum haben konnte. Die Religion der Juden, wird (Hom. IV, 13.) gesagt, entspricht vollkommen dem wahren Begriffe der Religion, indem sie Einen Vater und Schöpfer dieses Alls lehrt, der von Natur gut und gerecht ist, gut, sofern er den Reuigen ihre Sünden vergibt, gerecht, sofern er jedem nach der Reue vergilt, wie er nach seinen Thaten verdient. Vergl. III, 6.

Worin besteht aber bei dieser wesentlichen Identität des Judenthums und Christenthums der Unterschied dieser beiden Religionen? Die Antwort auf diese Frage liegt schon in folgender Stelle (Hom. I, 18.): „Der Wille Gottes ist auf verschiedene Weise unbekannt geworden. Schlechte Erziehung, verkehrte Lebensweise, schädlicher Umgang, schlimme Gewohnheiten, falsche Meinungen machten den Irrthum herrschend; die Folgen hievon waren Mangel an Furcht, Unglauben, Unzucht, Geldgier, Eitelkeit und tausend andere Uebel dieser Art, welche wie ein dichter Rauch die Welt, als Ein Haus, erfüllten, und den darin wohnenden Menschen das Gesicht verdunkelten, und sie nicht

berhaupt reizt der Reichthum alle zu bösem Streit. Deßwegen ist Herakles der Erleger der den Reichthum besizenden und bewachenden Schlange, der ächt philosophische Verstand, der frei von allem Bösen die Welt umläuft, den Seelen inwohnt, und die züchtigt, auf die er stößt, nemlich Menschen, die kühnen Bären, oder feigen Hirschen, oder wilden Ebern, oder vielverschlungenen Schlangen gleichen. Auch alle andere Kämpfe, die von Herakles erzählt werden, sind Symbole der sittlichen Kraft des Geistes (νοερᾶς ἀρετῆς ἐστιν αἰνίγματα. Hom. VI, 16.). Wenn man nun aber auch auf diese Weise die alten Mythen allegorisch deutet, so muß man sich vor allem sehr wundern, warum jene weisen und verständigen Männer, was sie fromm und nüzlich auf offenem, unverhülltem Wege hätten darlegen können, in dunkle Symbole und unsittliche Mythen eingehüllt haben, welche, wie von einem bösen Dämon erfunden, beinahe alle Menschen verführt haben. Denn entweder sind sie keine Symbole und Allegorien, sondern wirkliche Sünden der Götter, dann hätten sie gar nicht den Menschen zur Nachahmung gegeben werden sollen, oder wenn sie als bloße Allegorien nichts enthalten, was von den Göttern wirklich geschehen ist, so ist doch darin gefehlt, daß sie durch ihre unsittliche Form eine Veranlassung zur Sünde geben, und zwar auf eine gegen die Götter, deren Daseyn sie voraussezen, höchst unehrerbietige Weise. Deßwegen können es nicht Weise, sondern nur böse Dämonen gewesen seyn, die den an sich guten Handlungen eine so schlimme Einkleidung gegeben haben, damit die, die sich das Bessere zum Vorbild nehmen wollen, die Thaten der vermeintlichen Götter nachahmen, Vatermord, Kindermord, Unzucht mit Müttern, Töchtern, Schwestern, Ehebruch u. s. w. Gottlose glauben gerne, daß alles dieß wahr ist, um sich nicht schämen zu dürfen, wenn sie gleiches thun. Dagegen hätte die Ehrfurcht gegen die Götter

erfordert, selbst in dem Falle, wenn die Götter wirklich gethan hätten, was die Mythen von ihnen sagen, dem Unsittlichen eine anständige Hülle zu geben, statt die an sich guten Handlungen in eine so unsittliche Form einzukleiden, deren allegorische Bedeutung nur mit Mühe erkannt werden kann, so daß zwar die, die sie erkennen, mit vieler Mühe vor Irrthum bewahrt werden, die aber, die sie nicht verstehen, ins Verderben gerathen. Die allegorischen Erklärungen mögen zwar alles Lob verdienen, das wahrscheinlichste ist jedoch, daß die Mythen Thaten gottloser Menschen erzählen, die göttliche Ehre davon getragen haben. Es läßt sich aber nicht einmal die poetische Allegorie in strenger Consequenz durchführen. So führen die Dichter die Schöpfung der Welt bald auf die Natur, bald auf den Verstand zurück. Aus der Natur sey die erste Bewegung und Mischung der Elemente entstanden, die Vorsehung des Verstandes habe sie geordnet. Sagt man, die Natur habe das Ganze geschaffen, so kann man das Künstlerische der Schöpfung nicht erklären, und nimmt daher noch ein anderes Princip, die Vorsehung des Verstandes, zu Hülfe. Dagegen ist aber zu sagen: Wenn die Welt auf zufällige Weise durch die Natur entstanden ist, woher hat sie ihre geordneten Verhältnisse, die doch nur die Wirkung eines ausnehmend hohen Verstandes seyn können? Ist es aber, wie man annehmen muß, der Verstand, der alles gemischt und geordnet hat, wie kann alles dieß durch Zufall entstanden seyn? Diejenigen, welche die Thaten der Götter in unsittlich lautende Allegorien verwandelt haben, haben sich in die große Schwierigkeit verwikelt, daß sie, indem sie die Götter durch ihre Allegorien zu Weltsubstanzen machen, ihre Existenz aufheben. Mit größerer Wahrscheinlichkeit sagt man daher, daß ihre Götter schlechte Magier waren, oder gottlose Menschen, welche durch ihre magischen Gestalten Ehen brachen, und die Sitten verdarben. Da nun die Alten

dieser Verhältnisse, seine Stelle in der Religionsgeschichte einnehmen könne.

Als einen Herold des Heidenthums stellt der Verfasser der Clementinen den Magier Simon durchaus dar[90]). Wie alles durch das Gesez des Gegensazes bedingt sey, dem Tage die Nacht, der Erkenntniß die Unwissenheit, der Heilung die Krankheit vorangehe, und so auch im Leben der Menschen die Wahrheit erst auf den Irrthum, wie der Arzt auf die Krankheit folgen könne, so habe, wird **Hom. II, 33.** gesagt, auch jezt, indem die Völker von der Idololatrie befreit werden sollen, die Bosheit als Herrscherin den Vorsprung gewonnen, und den Magier Simon als eine mit ihr verbundene Schlange ausgesandt. Kaum sind,

---

90) Schon sofern er Samaritaner ist, gilt er diesem Schriftsteller für einen Repräsentanten des Heidenthums, da die Samaritaner in den Augen der streng rechtglaubigen Juden Heiden waren. In diesem Sinne wird daher Hom. II, 22. von dem Magier gesagt: *τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται, τὸ Γαριζεὶν ὄρος ἀντεισφέρει.* Einen ähnlichen Unterschied scheint Hegesippus gemacht zu haben, in der Stelle bei Eufeb. H. E. IV. 22.: *ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ κατὰ τῶν* (so ist unstreitig zu lesen, statt des sinnlosen *τῶν κατὰ*) *τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ, αὗται· Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι Ἡμεροβαπτισταὶ, Μασβωθαῖοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι.* Der Sinn der etwas dunkeln Stelle kann nur seyn: Nur die Christen sind die ächten Juden, die, die den eigentlichen Stamm Juda bilden. Ihnen gegenüber sind alle andere, wenn auch beschnitten, doch nur Sectirer: es ist zwischen den Christen und den übrigen Juden dasselbe Verhältniß, wie zwischen dem rechtglaubigen Reich Juda, und dem abgöttischen heidnisch-gesinnten Reich Israel. Auch diese Stelle beweist demnach, daß die ältesten Judenchristen, zu welchen Hegesippus gehörte, nur ächte Juden seyn wollten.

wird in demselben Sinne Hom. III, 3. gesagt, die Völker im Begriff, sich überzeugen zu lassen, daß ihre irdischen Götterbildnisse keine Götter sind, so sucht der Teufel eine andere Vielgötterei bei ihnen einzuführen, damit sie, wenn sie von der κατωπολυθεομανία abstehen, durch einen andern noch schlimmern Betrug von der Monarchie Gottes abgezogen werden, und ihr nie so den Vorzug geben, daß sie der göttlichen Erbarmung gewürdigt werden können (Vergl. III, 59.). Deßwegen trete der Magier Simon mit falschen Schriftstellen auf, die er aus den Propheten, welchen er selbst nicht glaube, als Beweise gegen den wahren Gott vorzubringen, sich nicht scheue. Bei denen, die die Verehrung des Weltschöpfers, und das Geheimniß der Schriften, die täuschen können, von ihren Voreltern überliefert erhalten, werde er zwar nichts ausrichten, um so mehr aber bei denen, die nicht wissen, was in der Schrift falsch sey, und an polytheistische Vorstellungen von Kindheit an gewöhnt seyen. „So sucht der Arge, indem er sieht, wie wir uns bemühen, denen, die aus den Heiden glauben werden, die unsterblich machende Liebe zu dem Einen Gott in die Seele zu pflanzen, den Glauben an viele Götter, oder auch Einen, der höher seyn soll, zu verbreiten, damit sie im Glauben an etwas, was sie nicht glauben sollten, sterbend, wegen der Schuld des Ehebruchs, aus dem Reiche Gottes verstoßen werden" (Hom. III, 8.). Mit welchem Rechte aber dem Magier dieser Vorwurf gemacht werden darf, wird Hom. XVI. gezeigt, in einer Unterredung des Apostels Petrus mit dem Magier Simon, in welcher die Frage untersucht wird, ob neben dem Einen Gott, der der Weltschöpfer ist, nach der Lehre der Schrift von andern Göttern auch nur dem Namen nach die Rede seyn dürfe. Der Magier beruft sich auf Stellen der Schrift, wie I. Mos. 3, 22. 5. II. Mos. 22, 28. IV. Mos. 4, 34. 13, 6. 10, 17. Jerem. 10, 11. Ps. 34, 10. u. a.

welchen Petrus Stellen, wie V. Mos. 10, 13. 17. 4, 39. und ähnliche, entgegensezt. Diesen Widerspruch der Schrift mit sich selbst, erklärt der Verfasser der Clementinen, wie sich erwarten läßt, aus seiner uns schon bekannten Voraussezung von der Verfälschung der Schrift. Um so mehr kam nun aber darauf an, wie er seinen strengen Monotheismus auch gegen die Lehre von der Gottheit Christi, die er (**Hom. XVI, 15.**) in dieser Beziehung den Magier gegen Petrus geltend machen läßt, würde rechtfertigen können. Diese Frage wird jedoch einfach durch die bestimmte Behauptung gelöst, daß Christus weder von Göttern neben dem Weltschöpfer gesprochen, noch sich selbst Gott genannt, vielmehr nur den selig gepriesen habe, der ihn den Sohn Gottes, des Weltschöpfers, nannte. Wolle man sich dagegen darauf berufen, daß wer von Gott ist, Gott sey, so werde damit etwas Unmögliches behauptet. „Denn dem Vater kommt," läßt der Verfasser Petrus **Hom. XVI, 16.** fortfahren, „das Ungezeugtseyn, dem Sohn das Gezeugtseyn zu. Das Gezeugte aber kann dem Ungezeugten, oder dem aus sich Gezeugten nicht gleichgestellt werden. Was nicht in allem dasselbe ist, darf auch nicht mit demselben Namen bezeichnet werden. Das Gezeugte kann mit dem Ungezeugten nicht den gleichen Namen haben, selbst nicht einmal, wenn der Gezeugte gleichen Wesens (τῆς αὐτῆς οὐσίας) mit dem Zeugenden ist. Denn das Hervorgegangenseyn aus Gott, und die Verbindung mit Gott, begründet so wenig einen Anspruch auf die Benennung Gott, daß die menschlichen Seelen, obgleich sie aus Gott hervorgegangen sind, und so gewissermaßen dasselbe Wesen haben, auch beständig mit dem Hauche Gottes bekleidet sind, dennoch nicht Götter heißen. Wollte man sie aber Götter nennen, so wäre dieß nur uneigentlich, und nur in demselben weiten Sinn, wie alle menschlichen Seelen, könnte auch Christus Gott heißen, was aber dann

nichts Großes mehr wäre, da er nur hätte, was alle haben. Gott nennen wir daher nur, was im höchsten Wesen ihm ganz eigenthümlich, und keinem mittheilbar ist, wie z. B., wer nach allen Seiten hin unendlich ist, deßwegen unermeßlich genannt wird, und nothwendig muß er so heißen, weil kein anderer, wie er unendlich seyn kann, und wenn es jemand für möglich hält, so irrt er, weil zwei unendliche Wesen nicht zugleich existiren können, denn das eine würde von dem andern begrenzt werden. So ist das Ungezeugte seiner Natur nach Eins, und wenn es eine Gestalt hat, ist es auch so Eins ohne alle Vergleichung, deßwegen wird es der Höchste genannt, weil es höher als alles, und alles ihm untergeordnet ist. Sagt man aber, der Name Gott sey doch nicht das unaussprechliche Wesen Gottes selbst, warum man sich also über den Namen streite, so gehört allerdings der Name nur der conventionellen Sprache der Menschen an, aber man muß doch auch so dem, welchem man diesen Namen gibt, auch das, was man nicht ausspricht, beilegen. Der ausgesprochene Name geht dem nicht ausgesprochenen voran, und der Mißbrauch, in Ansehung des Namens, fällt auch auf das nicht ausgesprochene zurück." Darf demnach, wie hier behauptet wird, der Name Gott schlechthin keinem andern Wesen, ausser dem Einen Weltschöpfer, gegeben werden, so ist klar, wie wenig Marcion insbesondere, welcher so unbedenklich von zwei Göttern zu reden pflegte, dem Vorwurfe des Polytheismus entgehen konnte. Ist alles, was über die strenge Lehre von der Monarchie Gottes hinausgeht, Abgötterei, so ist auch der Dualismus in Eine Klasse mit dem Polytheismus zu sezen, und vom gewöhnlichen Polytheismus nur als eine feinere, sublimere und geistigere Form des Polytheismus zu unterscheiden. Daß aber der Gnosticismus gemeint ist, wenn der Verfasser der Clementinen von einer die Monarchie Gottes

aufhebenden Irrlehre spricht, die noch schlimmer sey, als die *κατωπολυθεομανία*, und von einem Polytheismus, der zwar nicht viele Götter lehre, aber von einem höhern rede (*σπουδάζει πολλῶν θεῶν, ἢ καὶ ἑνὸς, ὡς κρείττονος, σπεῖραι τὴν ὑπόληψιν.* Hom. III, 8.), fällt von selbst in die Augen. Stellt man sich mit dem Verfasser der Clementinen auf den Standpunct der Idee des Weltschöpfers, so steht der gewöhnliche Polytheismus, als *κατωπολυθεομανία*, ebensosehr unter dieser Idee, als der Eine höchste absolute Gott, welchem (als jenem *εἷς κρείττων*) die Gnostiker ihren Demiurg unterordneten, über sie hinausgeht, und es erscheint alles auf gleiche Weise polytheistisch, was sich dem wahren Weltschöpfer hier oder dort zur Seite stellen will. Sofern aber die Gnostiker dem Demiurg Prädicate gaben, mit welchen sich der wahre Begriff Gottes nicht vereinigen ließ, und überhaupt den Einen wahren Gott in zwei Wesen trennten, von welchen keines den wahren Begriff rein und vollständig in sich darstellte, konnte der Verfasser der Clementinen das zum wahren Monotheismus hinzukommende polytheistische Element auch wieder in dem gnostischen Demiurg erbliken. Aus diesem Gesichtspunct ist die Hom. XVI. enthaltene Erörterung zu betrachten. Die hier aufgestellte Behauptung, daß der aus Gott Gezeugte nicht selbst Gott sey, und nicht Gott genannt werden dürfe, findet zwar auf das marcionitische System wenigstens, das keine aus Gott emanirte Aeonen kennt, und seinen Demiurg nicht in ein solches Verhältniß zum höchsten Gott gesezt zu haben scheint, keine unmittelbare Anwendung, aber nur um so mehr enthält die mittelbare Anwendung, die von jener Behauptung zu machen ist, eine gegen das marcionitische System gerichtete Argumentation. Ist der Name Gott selbst einem solchen Wesen nicht zu geben, das aus Gott hervorgegangen, und gleichen Wesens mit ihm ist, so darf er noch weit weni-

ger einem Wesen gegeben werden, das wie der marcionitische Demiurg dem höchsten Gott so fern steht, und seinem ganzen Wesen nach mit ihm, wie Marcion ohne Zweifel annahm, nichts gemein hat. So erst ist der Polytheismus in der Wurzel zerstört, und ihm jeder Anspruch auf religiöse Wahrheit genommen, wenn ihm das Recht abgesprochen wird, den Namen Gott in einem andern Sinne als dem engsten zu nehmen, in welchem er nur das absolute Wesen Gottes bezeichnet (*τὸ λεγόμενον ὄνομα* ist Eins mit dem *μὴ λεγόμενον*, oder dem *ἄῤῥητον*. **Hom. XVI, 28.**).

Dem wahrhaft Göttlichen steht nach der Lehre der Clementinen das Dämonische, der wahren Prophetie die falsche entgegen. Soll daher der Gnosticismus nur als ein verfeinerter und vergeistigter Polytheismus betrachtet werden, so muß er auch in dieser Beziehung ein heidnisches Gepräge an sich tragen, und sich als eine blos dämonische Prophetie characterisiren. Auch unter diesen Gesichtspunct hat der Verfasser der Clementinen den Gnosticismus gestellt, wenn wir in demjenigen, was **Hom. XVII, 13. f.** über Visionen und dämonische Erscheinungen gesagt wird, eine Beziehung auf den gnostischen Doketismus annehmen dürfen. Dem Magier Simon wird hier die Ansicht beigelegt, die Mittheilung durch Worte gebe nur eine unvollkommene Ueberzeugung, weil man nicht wisse, ob nicht der Mensch, welchen man vor sich sieht, lüge. Die Vision aber gewähre, so wie sie gesehen werde, dem Sehenden die Ueberzeugung, daß sie etwas Göttliches sey. Dagegen behauptet Petrus, wer einer Vision oder einem Gesicht und Traum glaube, habe keine Sicherheit, und wisse nicht, wem er glaube. Denn es könne ja wohl ein böser Dämon, oder ein täuschender Geist vorspiegeln, was nicht ist, und wenn er frage, wer der Erschienene sey, könne er ihm sagen, was er wolle. Er bleibe, so lange es ihm beliebe,

und erlösche, wie ein plözlich leuchtender Strahl, ohne dem Fragenden die gewünschte Auskunft zu geben. Beim Traum könne man nicht einmal fragen, was man wissen möchte, da der Schlafende seinen Geist nicht in seiner Gewalt habe. Deßwegen fragen wir aus Wißbegierde vieles im Traume andere, und erfahren, ohne zu fragen, was von keinem Interesse für uns sey, und wenn wir erwachen, seyen wir unzufrieden, daß wir das, woran uns gelegen war, nicht gehört und gefragt haben. Auch die Voraussezung sey unhaltbar, daß nur der Gerechte, nicht aber der Gottlose ein wahres Gesicht sehen könne. Das Gegentheil erhelle aus der Schrift, nach welcher auch Gottlose Gesichte und wahre Träume haben, wie z. B. der gottlose Pharao im Traume die Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit der kommenden Jahre sich verkündigt sah. Gleiche Beispiele erzähle die Schrift von dem gottlosen Abimelech (I. Mos. 20.) und von dem Idolenanbeter Nebucadnezar (Dan. 5, 3.). Daraus also, daß einer Visionen, Träume und Gesichte sehe, könne nicht geschlossen werden, daß er wirklich ein Frommer sey. Von aussen durch Visionen und Träume Mittheilungen zu erhalten, sey überhaupt nicht der Character der Offenbarung, sondern ein Beweis des göttlichen Zorns, wie ja auch im Gesez geschrieben stehe (IV. Mos. 12, 6.), oder man müsse, wenn man eine Vision sehe, bedenken, daß sie von einem bösen Dämon herrühre (Hom. XVII, 13—19.). Die hier aufgestellte Theorie, welche alles auf den persönlichen Umgang und die successive Bildung durch Lehre und Beispiel zurükführt, und von einer in Einem Momente erfolgenden göttlichen Einwirkung und Erwekung nichts wissen will, enthält, wie ich an einem andern Orte gezeigt habe, eine offenbare Polemik gegen den Apostel Paulus, gegen die ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις, auf welche er sich zur Beglaubigung seines Apostelamtes berief. Man kann in ihr ferner, wie ich zugleich annehmen möchte, und nach

dem umfassenden Standpunct, von welchem aus der Verfasser der Clementinen verschiedene Erscheinungen seiner Zeit nach ihrer Beziehung zum Heidenthum beurtheilt, mit Recht annehmen zu dürfen glaube, eine Polemik gegen den besonders in seiner ekstatischen Prophetie eine Verwandtschaft mit dem Heidenthum verrathenden Montanismus finden. Aber durch das eine wie durch das andere scheint mir eine polemische Beziehung auf den gnostischen, namentlich marcionitischen, Doketismus nicht ausgeschlossen, vielmehr nur um so wahrscheinlicher gemacht zu werden. Denn unstreitig hat auch der Doketismus eine Seite, von welcher aus er als eine heidnische Erscheinung betrachtet werden kann. Ist die Person Christi ein bloßes Phantasma, so wird seine ganze Erscheinung zu einer täuschenden Vorspieglung, wie man sich die Wirkungen der Dämonen zu denken pflegte. Es ist schwer zu begreifen, wie bei der doketischen Ansicht der Begriff einer persönlichen Thätigkeit und Mittheilung noch festgehalten werden kann. Man kann sich, wie es scheint, nur eine Reihe visionärer Erscheinungen denken, von welchen man nicht weiß, ob sie Wahrheit oder bloßer Schein sind. Schon dieß berechtigt zu der Voraussezung, der Verfasser der Clementinen habe in dem Doketismus Marcions nur etwas Dämonisches gesehen. Die genannte Stelle scheint jedoch darauf noch näher hinzudeuten. „Wenn der mit einer fleischlichen Natur verbundene Mensch das Wesen Gottes sehen soll," wird (c. 16.) gesagt, „so muß entweder das Fleisch durch Gottes unaussprechliche Macht in die Natur des Lichts sich wandeln, damit es das Licht sehen kann, oder das Wesen des Lichts in das Fleisch übergehen, um vom Fleisch gesehen werden zu können. Denn ohne Verwandlung den Vater zu sehen, kommt nur dem Sohne zu. Auch wenn ein Engel geschikt wird, um einem Menschen zu erscheinen, wandelt er sich in Fleisch, um vom Fleisch gesehen werden

zu können. Denn wer kann die fleischlose Natur nicht blos des Sohns, auch nur eines Engels sehen? Wenn aber einer eine Vision sieht, soll er dabei bedenken, daß sie von einem bösen Dämon herrühre." Die Beziehung auf den marcionitischen Doketismus läßt sich hier nicht verkennen. Besteht das Wesentliche desselben in der Behauptung, daß Christus mit keiner fleischlichen Natur verbunden war, kann aber nach der Ansicht des Verfassers der Clementinen ein höheres Wesen nicht fleischlos gesehen werden, so folgt hieraus von selbst, daß die von Marcion gleichwohl behauptete sichtbare Erscheinung Christi nichts Reelles, sondern nur eine dämonische Vorspieglung gewesen seyn kann. Ist diese dämonisch-doketische Vorspieglung demnach auch die Quelle, aus welcher das marcionitische Christenthum geflossen ist, so erscheint es auch von dieser Seite, wie in Hinsicht seines Polytheismus, nur als eine neue Form des dämonischen Heidenthums, und in der Behauptung, die dem Magier Simon, als dem Repräsentanten des gnostischen Doketismus in den Mund gelegt wird, es könne einer durch eine Vision mehr vernehmen, als durch eine reelle Einwirkung (ἢ παρὰ τῆς ἐνεργείας), deßwegen glaube er, der Magier, über Jesus besser unterrichtet zu seyn, als Petrus (Hom. XVII, 13.), in dieser Behauptung stellt sich uns nur der Widerstreit der falschen und wahren Prophetie dar.

Es ist hier der schiklichste Ort über den Begriff der Prophetie nach der Lehre der Clementinen noch hinzuzufügen, was in der bisherigen Entwiklung dieses Systems seine Stelle noch nicht gefunden hat. Es ist der höchste Grundsaz der Clementinen, daß alle Erkenntniß der Wahrheit nur aus der Prophetie kommt. Diese Ansicht hängt, wie von selbst erhellt, mit dem rein-jüdischen Standpunct zusammen, auf welchen sich der Verfasser derselben stellte. Von diesem Standpunct aus ist alle Wahrheit göttliche Of-

fenbarung, die Organe der göttlichen Offenbarung aber sind die Propheten, und die Propheten selbst haben, nach der Lehre der Clementinen, ihre Einheit in dem ersten Propheten, d. h. dem von Gott geschaffenen ersten Menschen, welcher als der Urmensch auch der Urprophet ist. Denn wer sollte den heiligen Geist Christi haben, wenn ihn der von Gott geschaffene Mensch nicht hatte (Hom. III, 20.)? Das Princip der Wahrheit ist daher nur die Prophetie. Die Hauptstelle hierüber ist (Hom. II, 5. f.): „Wenn man nicht die unfehlbare Prophetie in ihrer Größe erkennt, so kann man nicht zum höchsten Gut gelangen. Nenne man das höchste Gut ewiges Leben, dauernde Gesundheit, vollkommenen Verstand, oder Licht, Freude, Unvergänglichkeit, oder was sonst in der Natur des Seyenden das Schönste ist, oder seyn kann, man kann es nicht anders erlangen, als wenn man vorher das Seyende kennt, wie es ist, diese Erkenntniß aber kann man nicht anders erlangen, als wenn man zuvor den Propheten der Wahrheit erkannt hat. Der Prophet der Wahrheit ist der, der alles schlechthin weiß, das Geschehene, wie es geschehen ist, das, was geschieht, wie es geschieht, das Kommende, wie es kommen wird; er ist ohne Sünde, voll Mitleiden, und ihm allein kommt es zu, den Weg der Wahrheit zu zeigen. Man lese und wird finden, wie es sich mit denen verhält, die durch sich selbst die Wahrheit zu finden glaubten. Denn das ist das Eigenthümliche des Propheten, daß er die Wahrheit bekannt macht, wie es das Eigenthümliche der Sonne ist, daß sie den Tag bringt. So viele daher je ein Verlangen hatten, die Wahrheit zu erkennen, aber nicht so glüklich waren, sie durch ihn kennen zu lernen, sind, ohne sie zu finden, im Suchen begriffen, gestorben. Denn wie sollte der die Wahrheit finden können, der sie zwar sucht, aber nur durch seine Unwissenheit erlangen will? Selbst wenn er sie fände, würde er, weil er sie nicht kennt, wie wenn sie es

nicht wäre, an ihr vorbeigehen. Ebenso wenig kann sie ihm durch einen andern zu Theil werden, welcher ebenso unwissend ihm ihren Besiz verheißt. Es müßte denn nur jene Lebensklugheit seyn, die durch vernünftiges Nachdenken erkannt werden kann, indem jedem der Wunsch, nicht beleidigt zu werden, die Erkenntniß gibt, daß er einen andern nicht beleidigen dürfe. Deßwegen haben alle, welche die Wahrheit suchten, und der Meinung waren, daß sie sie durch sich selbst finden können, sich selbst getäuscht. So erging es den Philosophen der Hellenen und den Strebsamen unter den Barbaren. Indem sie sich mit ihren Muthmaaßungen an das Sichtbare hielten, gaben sie Erklärungen über das Unbekannte, und hielten für wahr, was ihnen gerade in den Sinn kam. Wie wenn sie die Wahrheit erkannt hätten, da sie sie doch erst suchten, gaben sie theils den Gedanken, die sich ihnen darstellten, ihren Beifall, theils verwarfen sie sie, ohne zu wissen, was wahr oder falsch ist. So stellten sie bestimmte Lehrsäze über die Wahrheit auf, ohne zu bedenken, daß wer die Wahrheit nur von seinem Irrthum aus sucht, sie nicht erkennen kann. Denn, wie gesagt, selbst wenn man sie vor sich hat, kann man sie nicht erkennen, weil man sie nicht kennt. Jeder der nur durch sich selbst die Wahrheit zu erkennen sucht, folgt nicht dem Wahren, sondern nur dem Angenehmen. Da nun dem einen dieß, dem andern etwas anderes gefällt, so macht sich bald dieß, bald jenes als Wahrheit geltend, das Wahre aber ist, was der Prophet dafür hält, nicht was jedem einzelnen angenehm ist. Sonst wäre ja, wenn das Angenehme das Wahre wäre, Vieles das Eine, was nicht möglich ist. Deßwegen haben die hellenischen Philologen, nicht Philosophen, mit ihren Muthmaaßungen viele und sehr verschiedene Meinungen aufgestellt, indem sie das aus ihren Voraussezungen Folgende für Wahrheit hielten, ohne zu bedenken, daß, wenn die Voraussezungen falsch

sind, auch das Ende vom Anfang nicht verschieden seyn kann[91]). Deßwegen muß man, alles aufgebend, sich allein dem Propheten der Wahrheit anvertrauen, in Ansehung dessen wir alle, wenn wir auch noch so wenig gelehrt und gebildet sind, beurtheilen können, ob er ein Prophet ist. Gott hat nach seiner Vorsorge für alle die Veranstaltung getroffen, daß ihn alle Barbaren und Hellenen leicht auffinden können. Es verhält sich nemlich hiemit so: Wenn einer ein Prophet ist, und weiß, wie die Welt geworden ist, und was in ihr ist, und was künftig seyn wird, so können wir ihm, sobald nur einmal eingetroffen ist, was er vorausgesagt hat, nach dem bereits Geschehenen, auch in Ansehung des Künftigen Glauben schenken, als einem, der es nicht blos weiß, sondern auch voraus weiß? Wer sollte nun so geistesschwach seyn, und nicht einsehen, daß man ihm vor allen andern auch in Ansehung der göttlichen Absichten glauben darf, da er sie allein unter allen Menschen kennt, ohne sie erst kennen gelernt zu haben. Will man daher bei einem solchen, der durch den göttlichen Geist, der in ihm ist, das Künftige voraus weiß, nicht annehmen, daß er das Wahre wisse, bei welchem andern könnte man es annehmen? Ist es nicht der größte Beweis von Geistesschwäche, einem der nicht Prophet ist, ein Wissen zuzuschreiben, das man einem Propheten nicht zuschreibt. Deßwegen muß man, wie klar ist, vor allem mit Hülfe der prophetischen Verkündigung den Propheten suchen, und wenn man ihn erkannt hat, seinen übrigen Lehren ohne

---

91) Vergl. Hom. I, 19: *Πᾶσα ὑπόθεσις* (jeder philosophische Satz) *ἀνασκευάζεται καὶ κατασκευάζεται, καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἐκδικοῦντος δύναμιν ἡ αὐτὴ ἀληθὴς καὶ ψευδὴς νομίζεται, ὡς μηκέτι τὰς ὑποθέσεις φαίνεσθαι, ὅ εἰσιν, ἀλλὰ παρὰ τοὺς ἐκδικοῦντας φαντασίαν λαμβάνειν τοῦ εἶναι ἢ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς.*

alles Bedenken folgen, und mit Zuversicht darnach leben in der Ueberzeugung, daß, wer dieß gesagt hat, keine Natur zum Lügen hat. Und wenn auch bei dem übrigen, was er gesagt hat, etwas nicht richtig gesagt zu seyn scheint, so muß man wissen, daß es nicht von ihm unrichtig gesagt ist, sondern vielmehr nur wir das richtig Gesagte nicht verstanden haben. Denn die Unwissenheit kann kein richtiges Urtheil über das Wissen fällen. Ist doch selbst das Wissen nicht vermögend, das Vorauswissen wahr zu beurtheilen, vielmehr gewährt das Vorauswissen dem Unwissenden das Wissen" (**Hom. II, 5—11.**) [92]). Zu vergleichen ist hiemit **Hom. III, 11.**, wo dieselbe Theorie weiter ausgeführt und auf Jesus angewandt wird. „Der wahre Prophet weiß alles, kennt die Gedanken aller, ist ohne Sünde und von dem Bewußtseyn des göttlichen Gerichts ganz durchdrungen. Deßwegen müssen wir uns sein Vorauswissen von allem Aeussern völlig unabhängig denken. Auch die Aerzte sagen manches voraus, indem sie sich dabei an dem Puls des Kranken, als etwas Gegebenes halten, andere halten sich an Vögel, Opfer, oder etwas anderes dergleichen, bald dieses, bald jenes, auch sie weissagen, sind aber keine Propheten. Behauptet jemand, solche Vorausverkündigungen seyen dem wahrhaft angebornen Vorauswissen gleich, so irrt er sehr. Denn alle solche Vorausverkündigungen machen, im Falle sie wahr sind, nur das Gegenwärtige bekannt, wiewohl auch sie zum Beweise dafür dienen, daß

---

92) Vergl. Hom. I, 19.: *Τούτου εἵνεκεν προφήτου ἀληθοῦς ὅλον τὸ τῆς εὐσεβείας ἐδεήθη πρᾶγμα, ἵνα ἡμῖν ἐρῇ τὰ ὄντα ὥς ἐστιν, καὶ ὡς δεῖ περὶ πάντων πιστεύειν. Ὥστε πρῶτον χρὴ τὸν προφήτην πάσῃ τῇ προφητικῇ ἐξετάσει δοκιμάσαντα καὶ ἐπιγνόντα ἀληθῆ, τοῦ λοιποῦ τὰ πάντα αὐτῷ πιστεύειν, καὶ μηκέτι τὸ καθ᾽ ἓν ἕκαστον τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ λεγομένων ἀνακρίνειν.*

es ein Vorauswissen gibt, das Vorauswissen des Einen und wahren Propheten aber bezieht sich nicht blos auf das Gegenwärtige, sondern seine unendliche Prophetie erstreckt sich auf die künftige Welt, und hat nichts Aeusseres nöthig: seine Weissagungen sind nicht dunkel und zweideutig, so daß ihr Sinn erst von einem andern Propheten erklärt werden müßte, sondern klar und bestimmt. So wußte unser Lehrer und Prophet vermöge des ihm inwohnenden, sich stets gleichbleibenden Geistes allezeit alles. Deßwegen hat er sich mit aller Zuversicht über das Künftige ausgesprochen, und Begebenheiten, Orte und Zeiten bestimmt. Als unfehlbarer Prophet übersieht er mit dem unbeschränkten Auge des Geistes alles, und weiß auch das Verborgene. Wollten auch wir mit den meisten annehmen, daß auch der wahre Prophet, nicht allezeit, sondern zu Zeiten, wenn er den Geist hat, deßwegen auch voraus weiß, wenn er ihn aber nicht hat, unwissend ist, so würden wir uns durch diese Voraussezung selbst täuschen, und andere in Gefahr bringen. Denn dieß findet nur bei denen statt, die durch einen Geist der Unordnung in einen enthusiastischen Wahnsinn versezt, bei den Altären trunken, und vom Opferdampf erfüllt sind. Denn wenn man einem, der sich für einen Propheten ausgibt, soviel zugesteht, daß man glaubt, nur dann, wenn er als Lügner erfunden werde, habe er den heiligen Geist des Vorauswissens nicht gehabt, so ist ein falscher Prophet nicht leicht zu überführen. Wenn er in dem vielen, das er sagt, auch etwas weniges richtig trifft, so glaubt man dann von ihm, daß er den Geist habe, wenn er auch das Erste als Leztes sagt, das Lezte als Erstes, das Geschehene als Künftiges, das Künftige als Geschehenes, und zudem Unzusammenhängendes, Zusammengerafftes und Umgestaltetes, Verstümmeltes, Unförmliches, Unverständiges, Zweideutiges, Unwahrscheinliches, Unklares, von völligem Mangel des Bewußtseyns Zeugendes, vorbringt. Unser

Lehrer aber ist kein Prophet dieser Art, sondern er hat, vermöge des ihm inwohnenden, sich selbst gleich bleibenden Geistes allezeit alles gewußt, und zuversichtlich und deutlich die Begebenheiten, die Orte, die Zeiten, und wie alles geschehen werde, vorausbestimmt. Denn so hat er vom Tempel geweissagt: „„„Ihr sehet diese Häuser, wahrlich ich sage euch, kein Stein wird auf dem andern bleiben, der nicht niedergerissen wird. Denn sie werden kommen und hier sich lagern, und euch einschließen, und eure Kinder morden"""" (Matth. 24, 1. 34. Luc. 19, 43.). Ebenso klar hat er auch das Folgende verkündigt, was ihr mit eigenen Augen sehet, so daß die Worte an denen, welchen sie galten, durch die That bewährt worden sind. Denn der wahre Prophet spricht so, daß die, die seine Worte hören, ihnen glauben können" (**Hom. III, 11—15.**). So ist, bei der völligen Subjectivität alles menschlichen Wissens, das wahre objective Wissen nur in der Prophetie gegeben. Die Prophetie selbst aber wird nicht durch Gesichte, Träume, visionäre Zustände, überhaupt nicht durch Erscheinungen vermittelt, die nicht die volle Realität eines concreten persönlichen Lebens zu ihrer Basis haben. Deßwegen mußte Jesus, um als Lehrer zu wirken, ein ganzes Jahr lang mit Wachenden beständigen Umgang pflegen (**Hom. XVII, 19.**). Nur der persönliche Umgang und das lebendige Wort der Mittheilung und Belehrung kann die Erkenntniß der Wahrheit auf eine authentische Weise vermitteln. Aber auch bei dem auf diese Weise wirkenden Propheten kann die Gabe der Prophetie nicht als ein momentaner, wechselnder und vorübergehender Zustand, sondern nur als ein immanenter, mit der ganzen Persönlichkeit seines Wesens und der Identität seines Bewußtseyns unzertrennlich verbundener, gedacht werden. Deßwegen ist das Hauptmerkmal der wahren Prophetie die Klarheit und Bestimmtheit des Ausgesprochenen, und so-

bald nur einmal ein solcher Ausspruch durch den objectiven Erfolg sich bewährt, die Prophetie durch die πρόγνωσις (wodurch sie sich zunächst beglaubigen muß, um als γνῶσις anerkannt zu werden) sich documentirt hat, darf sie mit vollem Recht für das Princip und die Quelle aller Erkenntniß der Wahrheit gehalten werden. So sehr aber diese Theorie die Erkenntniß der Wahrheit nur von einer äussern, positiven Auctorität abhängig zu machen scheint, so strebt sie auf der andern Seite doch selbst wieder einen innern immanenten Grund der Wahrheit zu gewinnen. Um das Princip der Wahrheit nicht blos in etwas Momentanes, Zufälliges, von aussen her Kommendes zu sezen, ist ihr das, was den Propheten zum Propheten macht, nur sein ἔμφυτον καὶ ἀένναον πνεῦμα. Ja, dieses πνεῦμα wird nicht blos dem Propheten, sondern überhaupt allen Frommen beigelegt, und jene Theorie geht daher zulezt sogar in die Ansicht über, die an die Stelle der äussern Offenbarung eine innere sezt, und durch die äussere nur zum Bewußtseyn kommen läßt, was an sich schon als Keim und Princip der Wahrheit in den Geist des Menschen niedergelegt ist. Denn dem Frommen quillt, wird **Hom. XVII, 18.** ganz allgemein gesagt, das Wahre hervor aus dem inwohnenden reinen Sinn (τῷ γὰρ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές). „So wurde auch mir," läßt der Verfasser der Clementinen in derselben Stelle seinen Petrus sagen, „vom Vater der Sohn geoffenbart, daher weiß ich, welche Bedeutung die Offenbarung habe (τίς δύναμις ἀποκαλύψεως), aus eigener Erfahrung. Denn sobald der Herr mich fragte (Matth. 16, 14.), stieg es mir auf in meinem Herzen, und ich weiß selbst nicht, wie mir geschah, denn ich sagte: du bist der Sohn des lebendigen Gottes. Der, welcher mich deshalb selig pries, sagte es mir erst, daß es der Vater war, der dieß geoffenbart hatte. Seitdem sah ich

ein, was Offenbarung sey, ohne äusseren Unterricht, ohne Visionen und Träume etwas inne werden (τὸ ἀδιδάκτως ἄνευ ὀπτασίας καὶ ὀνείρων μαθεῖν, ἀποκάλυψις ἐστι) und so ist es auch, denn in der Wahrheit, welche Gott in uns gepflanzt hat, ist der Samen aller Wahrheit enthalten (ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια). Diese wird nur durch Gottes Hand entweder verhüllt, oder enthüllt, indem Gott so wirkt, wie er die Würdigkeit jedes Einzelnen kennt" (Vergl. Hom. XVIII, 8.). Diese Ansicht darf man nicht etwa blos für eine Inconsequenz halten, sondern sie hat ihren tiefern Grund in ihrem Zusammenhang mit der Christologie dieses Systems. Ist derselbe göttliche Geist, welcher in Adam war, auch in Christus erschienen, so ist, da der dem Adam mitgetheilte göttliche Geist auch auf die von ihm abstammenden Menschen übergehen mußte, das göttliche Princip in Christus nicht wesentlich verschieden von dem Göttlichen in allen andern Menschen, nichts schlechthin Uebernatürliches. Es ist derselbe göttliche Menschengeist (das ἔμφυτον καὶ ἀένναον πνεῦμα, oder das ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα, Hom. III, 20., die θειότης πνεύματος, II, 20.), der in jenen sieben Säulen der Welt durch alle Perioden der Weltgeschichte hindurchgeht, aber auch als innerstes Princip allen Menschen inwohnt, und der Unterschied ist nur dieser, daß er, während er in jenen in seiner substanziellen Kraft und Reinheit hervortritt, als der reine urbildliche Mensch, in allen übrigen mehr oder minder getrübt ist. Doch ist er auch in ihnen nicht so sehr getrübt und verdunkelt, daß er nicht immer wieder, sey es durch die innere Kraft seines Princips, sey es durch äussere Anregung, das Dunkel, das ihn verhüllt, durchbricht, und das volle Licht seines Selbstbewußtseyns wiedergewinnt. Dieser Adam-Christus ist gleichsam das männliche Princip, das in den einzelnen Individuen nur da-

durch getrübt und geschwächt worden ist, daß mit ihm auch ein weibliches verbunden ist, das das Uebergewicht erlangt hat, und wie jenes das geistige und vernünftige ist, so ist dieses das sinnliche, die schwache, dem Irrthum und der Sünde unterworfene Seite des menschlichen Wesens, weßwegen die Clementinen selbst alle Erscheinungen, in welchen sich die falsche Prophetie, oder das dämonische Heidenthum manifestirt, in lezter Beziehung immer wieder auf ein den Menschen selbst inwohnendes Princip, als ihre eigentliche Quelle, zurückführen. Was daher in Beziehung auf die Weltgeschichte im Großen Judenthum und Heidenthum sind, sind in Beziehung auf den einzelnen Menschen, und die Natur des Menschen an und für sich die beiden Principien, Vernunft und Sinnlichkeit, es ist hier wie dort dieselbe Dualität eines männlichen und weiblichen Princips. Wie auf diese Weise das Princip der Prophetie den Menschen in Hinsicht der Erkenntniß der Wahrheit keineswegs nur von einer äussern Auctorität abhängig macht, so stimmt damit auch die Bedeutung zusammen, die in diesem Systeme dem Princip der Freiheit gegeben wird. So streng es seine dualistische Weltansicht durchzuführen sucht, so stellt es doch zugleich den Menschen mit der vollen Kraft des freien Willens in die Mitte aller Gegensäze. Alles, was ihm zu Theil werden kann, Erkenntniß der Wahrheit, Unsterblichkeit (Hom. XVI, 10.), seliges Leben, soll nur seine eigene freie That seyn, und alles, was ihn zum Irrthum und zur Sünde verführen kann, seine Rechtfertigung darin finden, daß es ihm Veranlassung geben soll, mit eigener Prüfung und Selbstbestimmung das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen zu unterscheiden (Hom. XVI, 13.).

Die Stellung, die wir dem pseudoclementinischen System in der Reihe der gnostischen Systeme gegeben haben, und die Bedeutung, die wir ihm überhaupt in der Geschichte

des Gnosticismus beilegen zu müssen glauben, wird durch die gegebene ausführliche Entwiklung desselben hinlänglich gerechtfertigt seyn. Sosehr dieses System das Judenthum gegen den marcionitischen Dualismus in Schuz nimmt, so wenig stimmt es mit den übrigen gnostischen Systemen, in ihrer Vorliebe für das Heidenthum zusammen. Wie nun durch diesen Standpunct im Judenthum auch der gnostische Standpunct dieses Systems bestimmt wird, mögen hier noch einige allgemeinere vergleichende Bemerkungen kurz andeuten.

Wie das Judenthum zwischen dem Heidenthum und Christenthum in der Mitte steht, so hat die pseudoclementinische Gnosis einen vermittelnden Character. Indem sie den schroffen Gegensaz, in welchen der marcionitische Dualismus die christliche Welt zur vorchristlichen sezt, das strenge Verwerfungsurtheil, das über Heidenthum und Judenthum auf gleiche Weise ausgesprochen wird, wenigstens auf das Judenthum nicht ausgedehnt wissen will, stellt sie sich ebendadurch wieder mehr auf die Seite jener Systeme, die das Judenthum als die nächste Vermittlung des Christenthums betrachten. Marcions reinchristlicher Standpunct ist, wie wir gesehen haben, zugleich der Standpunct der Subjectivität des Bewußtseyns, während dagegen die noch ganz in der heidnischen Weltansicht stehenden gnostischen Systeme ebendeswegen auch auf einem rein objectiven Standpuncte stehen, und ihrem Hauptinhalt nach kosmogonische Systeme sind, wie ja in dem religiösen Wissen des Heidenthums die Hauptsache immer die Kosmogonie war, die Lehre von der Entstehung der Welt, von dem Verhältniß der verschiedenen Grundkräfte und Elemente, die das Weltganze bilden, oder von dem Verhältniß des Geistes und der Materie. Der Gegensaz, um dessen Ausgleichung es sich in allen Formen der Gnosis handelt, wird in den dem Heidenthum zugekehrten Systemen ganz

in die objective Welt gesezt; es ist der Gegensaz zwischen Gott und der Welt, oder dem Geist und der Materie, oder der Gegensaz des Unendlichen und Endlichen, sofern der absolute Geist in seinem Verhältniß zur Materie in einer großen Entzweiung mit sich selbst begriffen ist. Dieser ursprünglich rein objective Gegensaz erhält seine subjective Bedeutung erst dadurch, daß der mit der Materie verschlungene Geist im Laufe der Weltentwiklung allmälig zum Bewußtseyn seiner selbst kommt. In Marcions Systeme dagegen hat derselbe Gegensaz seinen ursprünglichen Siz und Ausgangspunkt in der Subjectivität des Bewußtseyns, es ist der im christlichen Bewußtseyn gegründete, mit demselben unmittelbar gegebene Gegensaz des Gesezes und Evangeliums, oder der in dem Verhältniß der beiden Begriffe der Gerechtigkeit und der Güte bestehende Gegensaz. Wie verhält sich nun zu dieser Objectivität und Subjectivität der beiden andern Formen der Gnosis die pseudoclementinische? Sie behauptet auch in dieser Beziehung ihren vermittelnden Character. Der Gegensaz, von welchem sie ausgeht, ist weder der rein objective zwischen Geist und Materie, noch der subjective in dem Sinne, in welchem Marcion von seinem christlichen Bewußtseyn aus zwischen Gesez und Evangelium unterschied, sondern es ist der in Welt- und Menschengeschichte hervortretende Gegensaz der wahren und falschen Religion, des Judenthums und Heidenthums. Deswegen kennt dieses System den Gegensaz zwischen Geist und Materie gar nicht, indem es die Materie in die Substanz Gottes selbst versezt, und aus dieser mehr durch Freiheit als Nothwendigkeit hervorgehen läßt, auch die übrigen Gegensäze, wie der Gegensaz zwischen der gegenwärtigen und künftigen Welt, und der zwischen den beiden Herrschern dieser Welten, von welchen der eine gut, der andere böse ist, erhalten ihre Bedeutung erst durch die Beziehung, in welcher sie zum Menschen stehen. Alle Ge-

gensätze, in deren Sphäre sich dieses System bewegt, nehmen ihren Ursprung erst mit dem Daseyn des Menschen und mit der Entwiklung seiner Geschichte. Was daher in den ältern gnostischen Systemen, die hier allein verglichen werden können, da das marcionitische seinen Demiurg im Grunde nur zu einer Personification der Idee der Gerechtigkeit macht, der Abfall der Sophia-Achamoth von der Aeonenwelt ist [93]), ist in dem pseudoclementinischen System das Auseinandergehen des ursprünglich Einen Menschen in die Dualität eines männlichen und weiblichen Princips. Hiemit ist nun erst der Gegensaz der Principien gegeben, deren Verhältniß den ganzen Weltlauf bedingt, und wie in jenen Systemen der einmal geschehene Abfall der äußerste Punct ist, von welchem aus die ganze Entwiklung beginnt, um den entstandenen Gegensaz wieder auszugleichen, so wird auch hier ein plözlicher unerklärbarer Abfall durch die nicht weiter motivirte Voraussezung gesezt, vom Menschen an sey die Ordnung der Syzygien umgekehrt worden, so daß, wie zuerst das Bessere vorangieng, und das Geringere nachfolgte, so nun das Schlechtere das erste wurde, und das Bessere das zweite. Denn was ist hiemit anders gesagt, als daß das Schlechtere dem Bessern anfangs nur verborgen und untergeordnet zur Seite gieng, vom Menschen an aber das überwiegende und weit vorherrschende wurde? Bei der hohen Bedeutung, die in diesem in der Sphäre der Geschichte sich bewegenden System der Idee der Freiheit gegeben wird, kann das Princip, aus welchem alle Gegensäze hervorgehen, nur die Freiheit des Willens seyn. Denn alle Gegensäze haben ihre Bedeutung nur in der Menschenwelt, der Mensch aber ist, was er als sittliches Wesen ist,

---

93) Was in jenen Systemen die Sophia und der Demiurg außer Gott sind, ist hier die Sophia als χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν (Hom. XVI, 12.) in Gott.

nur durch seine eigene freie Selbstbestimmung. In die Freiheit des Menschen wird daher (Hom. II, 15.) ausdrüklich der Grund gesezt, warum vom Menschen an die Ordnung der Syzygien sich umkehrte. Diese Freiheit ist aber eigentlich keine andere, als dieselbe, mit welcher auch der Abfall der Sophia=Achamoth erfolgte. Um so weniger kann es uns befremden, daß auch dieses System, so sehr es um die Idee der Freiheit sich bewegt, doch den gemeinsamen Character der gnostischen Systeme darin theilt, daß es den Menschen durchaus als ein durch den allgemeinen kosmischen Zusammenhang bedingtes Wesen betrachtet. Der Gegensaz des männlichen und weiblichen Princips, und die für die Menschenwelt vorausbestimmte Ordnung der Syzygien, vermöge welcher das schlechtere Glied dem bessern vorangeht, ist nichts anders als ein Naturgesez, das zwar die Freiheit des Einzelnen nicht aufhebt, aber den Entwiklungsgang des Ganzen in Hinsicht der Folge seiner Perioden von einer höhern Nothwendigkeit abhängig macht. Daher auch Hinweisungen auf die Natur, wie Hom. II, 15. Wird doch dieser Gegensaz, die Dualität eines männlichen und weiblichen Princips, selbst auf das Wesen Gottes übergetragen. Die mit Gott als Seele stets verbundene Sophia, das weltschöpferische Princip, durch welches er aus sich hervorgeht, und die Monas zur Dyas wird, und durch welches auch aus dem ursprünglich Einen Menschen ein weibliches Princip hervortrat, ist dasselbe, was in den ältern gnostischen Systemen die Syzygie des Urvaters und der Ennoia ist, nur mit dem Unterschied, daß dieses Geschlechtsverhältniß bei dem pseudoclementinischen System weit reiner und abstracter gedacht ist, und in keiner Aeonenreihe in seiner weitern Entfaltung sich darstellt. Wie es hierin dem alles Geschlechtliche verwerfenden System Marcions sich nähert, so ist es dagegen jenen Systemen auch darin ganz verwandt, daß es das Gesez der Syzygien durch den ganzen Weltlauf

hindurch verfolgt, und aus diesem Gesichtspunct das Verhältniß der gegenwärtigen Welt zur künftigen, und jedes einzelnen Menschen zu Christus betrachtet. Auf eine merkwürdige Weise spricht sich der Character des Systems, wie schon früher bemerkt worden ist, in seiner Ansicht von der Ehe aus. Während Marcion die Ehe in Eine Classe mit der πορνεία sezt, empfiehlt der Verfasser der Clementinen die Ehe mit demselben Ernste, mit welchem er die πορνεία als die größte Sünde verabscheut. So ist wenigstens die Ansicht von der πορνεία dieselbe, und die Ehe, als bloßes Gegenmittel gegen die πορνεία, ist im Grunde selbst nur ein nothwendiges Uebel. Wollen wir aber hierin eine zu starke Hinneigung zum gewöhnlichen Dualismus der Gnostiker sehen, so macht das pseudoclementinische System sogleich seinen ethischen Character gegen uns geltend, indem es seine Ansicht von der Ehe nicht auf den Gegensaz zwischen Geist und Materie, sondern nur darauf gründet, daß es in der Ehe den unmittelbarsten Reflex des sittlich-religiösen Verhältnisses des Menschen zu Gott, und in der πορνεία nach dem bekannten alttestamentlichen Bilde die schlimmste Verlezung desselben sieht.

Man kann mit Recht behaupten, erst in dem pseudoclementinischen System sey die allgemeine Aufgabe der Gnosis zum vollkommen klaren Bewußtseyn gekommen. In allen gnostischen Systemen handelt es sich, wie wir früher gesehen haben, um das Verhältniß der drei Religionsformen, des Heidenthums, Judenthums und Christenthums, oder um die Vermittlung des wahrhaft christlichen Bewußtseyns durch die dem Christenthum vorangehenden Formen. In den Systemen der ersten Form aber ist das Religionsgeschichtliche mit der Kosmogonie, und den mit derselben zusammenhängenden Ideen über das Verhältniß des Geistes und der Materie, noch so eng verflochten, daß es noch nicht in seiner Reinheit hervortreten kann. Das Christen-

thum erscheint nur als ein Element des nach der Analogie der alten Kosmogonien gedachten allgemeinen Processes der Weltentwiklung. Das marcionitische System stellt die Kosmogonie und alles, was damit zusammenhängt, ganz in den Hintergrund, bewegt sich aber zu einseitig nur um das Verhältniß des Judenthums und Christenthums. Erst das pseudoclementinische System ist es, in welchem die Religionsgeschichte in ihrem ganzen Umfange so zum Gegenstand der gnostischen Speculation gemacht wird, daß alle Momente der Religionsgeschichte zur Vermittelung des christlichen Bewußtseyns dienen. Dieß ist es, was dieses System selbst als seine höchste Aufgabe betrachtet, und die *γνῶσις τῶν ὄντων* nennt (Hom. I, 17.), die alle Erkenntniß der Wahrheit in sich begreift, und nur von dem Propheten der Wahrheit mitgetheilt werden kann (*τῆς γνώσεως οὐκ ἄλλως τυχεῖν ἐστιν, ἐὰν μὴ πρότερόν τις τὸν τῆς ἀληθείας προφήτην ἐπιγνῷ.* Hom. II, 5.). Die Gnosis ist das Höchste auch in diesem System, so groß auch das Gewicht ist, das auf das Handeln gelegt wird. Ist nun die Gnosis ihrem Begriffe nach nur ein solches Wissen, mit welchem das Bewußtseyn seiner Vermittlung verbunden ist, so ist dieser Begriff der Gnosis in keinem andern System deutlicher ausgesprochen. Die ganze Lehre von den Syzygien, die für dieses System so große Wichtigkeit hat, bezwekt nichts anders, als diejenigen Momente zum Bewußtseyn zu bringen, durch welche das Wissen vermittelt werden muß, um durch die Negation des Nichtwissens zum absoluten Wissen zu werden. 94) Ein Wissen gibt es

94) Dieß ist der klare Inhalt der beiden dieß unmittelbar aussprechenden Hauptstellen Hom. II, 15. u. 33.: *Ὁ θεὸς διδάσκαλῶν τοὺς ἀνθρώπους πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν, εἷς ὢν αὐτὸς, διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων; ἀπαρχῆς αὐτὸς εἷς ὢν καὶ μόνος θεὸς, ποιήσας οὐρανὸν καὶ*

nur, sofern dem Wissen das Nichtwissen vorangeht, oder das Nichtwissen negirt ist, und durch diese Negation des Nichtwissens die Vermittlung des Wissens zum Bewußtseyn kommt, das Wissen selbst erst wird. Nur in diesem Sinn kann das Gesez der Syzygien der Kanon der Wahrheit seyn, welcher uns nicht irren läßt. Sofern aber dieser, die Nothwendigkeit der Vermittlung des Wissens durch die Negation des Nichtwissens aussprechende, Kanon auf eine allgemeine von Gott bestimmte Naturordnung zurükgeführt wird, kann dabei nur die Voraussezung zu Grunde liegen, daß Wissen und Seyn identisch sind, darum auch das Seyn, wie das Wissen, nur durch die Momente, durch welche es vermittelt wird, zum Absoluten erhoben werden kann. So zeigt demnach auch dieses System, wie es überhaupt zum Wesen der Gnosis gehört, von der Identität des Seyns und Wissens, oder von der Voraussezung, daß das Seyn nur für das Wissen, oder nur gedachtes und gewußtes Seyn seyn könne, auszugehen. Nur von diesem Standpunct aus, mag er auch in den einzelnen Systemen selbst bald mehr bald weniger zum Bewußtseyn gekommen seyn, sind wir da-

---

καὶ γῆν, ἡμέραν καὶ νύκτα, φῶς καὶ πῦρ, ἥλιον καὶ σελήνην, ζωὴν καὶ θάνατον· μόνον δὲ ἐν τούτοις αὐτεξούσιον τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, ἐπιτηδειότητα ἔχοντα, δίκαιον ἢ ἄδικον γενέσθαι· ᾧ καὶ τὰς τῶν συζυγιῶν ἐνήλλαξεν εἰκόνας, μικρὰ τὰ πρῶτα παραθέμενος αὐτῷ, μεγάλα δὲ τὰ δεύτερα, οἷον κόσμον, αἰῶνα· ἀλλ᾽ ὁ μὲν παρὼν κόσμος πρόσκαιρος, ὁ δὲ ἐσόμενος ἀΐδιος· πρώτη ἄγνοια, δευτέρα γνῶσις. — Συνορᾷν ὑμᾶς δεῖ τοῦ τῆς συζυγίας κάνονος τὴν ἀλήθειαν, οὗ μὴ ἀφιστάμενός τις οὐκ ἔχει πλανηθῆναι· ἐπεὶ γάρ, ὡς ἔφαμεν, δυϊκῶς καὶ ἐναντίως πάντα ἔχοντα ὁρῶμεν· καὶ ὡς πρώτη νὺξ, εἶτα ἡμέρα, καὶ πρῶτον ἄγνοια, εἶτα γνῶσις, πρῶτον νόσος, εἶτα ἴασις· οὕτως πρῶτα τὰ τῆς πλάνης τῷ βίῳ ἔρχεται, εἶθ᾽ οὕτως τὸ ἀληθὲς ἐπέρχεται, ὡς τῇ νόσῳ ὁ ἰατρός.

her auch ihren innern Organismus richtig aufzufassen im Stande.

Das pseudoclementinische System ist die lezte bedeutende Erscheinung auf dem Gebiete der Gnosis, die in ihm die Reihe ihrer Entwiklungsformen nach der innern Einheit ihres Begriffs vollendet hat. Das gleich anfangs in der Entstehung des Gnosis nachgewiesene jüdische Element hat sich in diesem System noch auf eine höchst merkwürdige Weise geltend gemacht. Aber auch auf dem Uebergang von jenem Anfangspunct zu diesem Endpunct läßt sich dasselbe jüdische Element in einigen bemerkenswerthen Erscheinungen verfolgen. Der Inhalt des pseudoclementinischen Systems stimmt, wie Neander gezeigt hat, mit demjenigen, was wir aus Epiphanius als Lehre der Ebioniten kennen, so auffallend zusammen, daß wir es nur als die weitere Entwiklung und Ausbildung der in der Secte der Ebioniten gegebenen Lehren und Vorstellungen betrachten können. Aber auch bei den Ebioniten selbst kann nur eine ältere Form des Judenthums auf diese Weise mit dem Christenthum verschmolzen worden seyn. Ein Zusammenhang der Ebioniten mit den Essenern kann daher nach den Data, welche der freilich sehr verworrene Bericht des Epiphanius über die verschiedenen jüdischen Secten enthält, keineswegs unwahrscheinlich seyn [95]. In derselben Beziehung ist nun hier auch noch Cerinth zu erwähnen, in dessen Lehre sich uns in jedem

95) Ich suchte dieß in dem Programm De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda. Tüb. 1831. näher nachzuweisen. Ohne Zweifel ist auch die bei den Gnostikern so gewöhnliche bildliche Bedeutung des Verhältnisses von Braut und Bräutigam auf denselben Ursprung zurükzuführen, auf die von Philo beschriebenen mystischen Männer- und Frauen-Chöre der Therapeuten. Vgl. meine Abhandl. über die urspr. Bedeutung des Passahfestes. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1832. I. S. 76.

Falle, wie in dem pseudoclementinischen System, eine judaisirende Form der Gnosis zeigt. Sie weicht zwar von jenem in der Behauptung ab, daß die Welt nicht von dem höchsten Gott, sondern von einer ihm untergeordneten Macht, die ihn nicht kannte, geschaffen worden sey (Iren. I, 36.), oder, wie Epiphanius (Haer. XXVIII, 1.) sagt, von Engeln, von welchen er auch das Gesez und die Propheten ableitete. Einer der Engel, die die Welt geschaffen haben, lehrte er nach Epiphanius, habe auch das Gesez gegeben. Es nähert sich dieß der dem Magier Simon in den Clementinen (Hom. XVIII, 12.) zugeschriebenen Lehre, daß der höchste Gott zwei Engel ausgesandt habe, von welchen der eine der Weltschöpfer, der andere der Gesezgeber geworden sey. Wahrscheinlich verband jedoch Cerinth damit nicht dieselben geringschäzenden Vorstellungen von der Weltschöpfung und Gesezgebung, sondern er machte wohl nur auf eine analoge Weise, wie auch schon die Alexandriner das Gesez durch Engel gegeben werden ließen, Engel zu Vermittlern der auf die Welt sich beziehenden göttlichen Thätigkeit. Wie hätte er sonst, wie Epiphanius selbst a. a. O. c. 2. bemerkt, das Gesez für etwas Gutes, und die Beobachtung desselben für nothwendig erklären können? Dabei konnte er allerdings, wie Epiphanius gleichfalls sagt (c. 1.), nur theilweise am Judenthum festhalten (προσέχειν τῷ Ἰουδαισμῷ ἀπὸ μέρους), da sich die Gnosis immer dadurch characterisirt, daß sie zwischen ächtem und unächtem Judenthum unterscheidet. Woher aber auch Cerinth die Verfälschung des Judenthums abgeleitet haben mag, die Hauptsache bleibt immer, daß er die fortdauernde Verbindlichkeit des Gesezes behauptete, demnach das Judenthum in ein ähnliches Verhältniß zum Christenthum sezte, wie der Verfasser der Clementinen. Damit stimmt auch der von den Gegnern der Aechtheit der Apokalypse, dem römischen Cajus und dem alexandrinischen Dionysius (Eus.

H. E. III, 28.), ihm schuldgegebene Chiliasmus vollkommen zusammen. Mag auch in Ansehung desselben mit Recht angenommen werden, daß nur seine Gegner sinnlich und fleischlich deuteten, was Cerinth in bildlichem Sinne sagte, so konnte er doch in jedem Falle nur vom Judenthum aus Chiliast seyn. Er ist demnach, wie der Verfasser der Clementinen, als ein Repräsentant der judaisirenden Form der Gnosis zu betrachten, und seine Lehre ist aus denselben jüdischen Elementen der Gnosis geflossen, daß sie aber in manchen Puncten, wie insbesondere in der Christologie, in Ansehung welcher jedoch das Evangelium der Hebräer, dessen sich die Ebioniten allein bedienten, den Zusammenhang der cerinthischen und ebionitischen Lehre zeigen kann (vergl. Neander Kirchengesch. I. S. 675.), von der Lehre der Clementinen abwich, haben wir uns daraus zu erklären, daß die Lehre der Clementinen selbst erst durch den Gegensaz gegen den gnostischen Dualismus und Doketismus, von welchem sie sich so entfernt als möglich halten mußte, zu der Form sich ausbildete, in welcher sie in den clementinischen Homilien vor uns liegt.

Sicher war der Erfolg, mit welchem eine so gründliche und geistreiche Bestreitung des gnostischen, und namentlich des marcionitischen Dualismus in der römischen Kirche, in welcher die merkwürdige Schrift ohne Zweifel entstanden ist, demselben entgegenwirkte, nicht unbedeutend. Bemerkenswerth dürfte in dieser Hinsicht das Verhältniß seyn, in welchem die Lehre der Clementinen zu der Lehre des Apelles, des bedeutendsten unter den Schülern Marcions, steht, nur ist zu bedauern, daß die Andeutungen und Notizen, die uns über sie besonders von Tertullian und Epiphanius gegeben werden, gar zu dürftig und unzusammenhängend sind [96]). Nach Tertullian (De praescr. haer.

---

96) Tertullian und Eusebius lassen Apelles in einem eigenthüm-

c. 51.) lehrte er nur Einen Gott: *Apelles — introducit unum Deum infinitis superioribus partibus* (schon dieser Ausdruk erinnert an die clementinische Beschreibung des Wesens Gottes Hom. XVII, 9. οὐσία ἄπειρος, εἰς ὕψος ἀπέραντος etc.) *hunc potestates multas, angelosque fecisse, propterea et aliam virtutem, quam dicit, dominum dicit, sed angelum ponit: hoc vult videri mundum institutum ad imitationem mundi superioris, cui mundo permiscuisse poenitentiam, quia non illum tam perfecte fecisset, quam ille superior mundus institutus fuisset.* Vergl. De carne Chr. c. 8.: *Angelum quendam inclytum*

---

lichen Verhältniß zu einer Jungfrau Philumene stehen. Er folgte, sagt Eusebius H. E. V, 13. den ἀποφθέγματα παρθένου δαιμονώσης, ὄνομα Φιλουμένης. Dasselbe behauptet Tertullian De praescr. haer. c. 30. mit der weitern Angabe, daß dieses Verhältniß kein sehr reines gewesen sey. *Lapsus in femina desertor continentiae Marcionensis — post annos — in alteram feminam impegit, illam virginem Philumenem, quam supra edidimus* (c. 6.), *postea vero immane prostibulum et ipsam, cujus energemate circumventus, quae ab ea didicit, phaneroseis scripsit.* (Vgl. c. 51.) Diese Philumene ist ohne Zweifel eine bloße Fiction, eine Personification der höhern Welt, aus welcher dem Apelles seine religiösen Ideen herabgekommen zu seyn schienen. In der Phantasie und Bildersprache der Gnostiker gestaltete sich ihnen die höhere Welt, deren Geheimnisse sie verkündigten, zu einer, sie inspirirenden göttlichen Frau. Auf eine ganz analoge Weise rühmte sich der Gnostiker Marcus nach Iren. l. 14, 1. das Offenbarungsorgan der Sige zu seyn. Die Tetras selbst, sagte er, sey zu ihm in der Gestalt einer Frau herabgestiegen. Nahmen einmal die Kirchenlehrer solche Personificationen für wirkliche weibliche Personen, so waren sie alsbald auch geneigt, sie für dasselbe zu halten, was die berüchtigte Helena des Erzkezers Simon gewesen seyn sollte.

*nominant (Apelleciani) qui mundum hunc instituerit, et instituto eo poenitentiam admiserit. — Teste igitur poenitentia institutoris sui delictum erit mundus, siquidem omnis poenitentia confessio est delicti, quia locum non habet nisi in delicto.* Die Welt ist also zwar nach höhern Ideen geschaffen, aber durch die Vermittlung eines Geistes, welcher sie nicht vollkommen zu realisiren vermochte, weßwegen mit dem Begriffe der Welt das Bewußtseyn einer sich selbst aufhebenden Negativität (*poenitentia*) verbunden ist. Da Tertullian in der leztern Stelle entgegnend hinzusezt: *An qui spiritum et voluntatem et virtutem Christi habuerit ad ea opera, dignum aliquid poenitentia fecerit, cum angelum etiam de figura erraticae ovis interpretentur?* so erhellt hieraus, daß Apelles seinen *angelus inclytus* in ein nahes Verhältniß zu Christus gesezt haben muß, genauer aber läßt sich dieses Verhältniß so wenig bestimmen, als das Verhältniß Christi zu dem Einen Gott, da Tertullian zwar von *multae potestates et angeli*, und neben diesen von einer *alia potestas*, dem *dominus*, oder weltbildenden Engel, spricht, aber gerade in diesem Zusammenhang Christus nicht erwähnt. Von dem *angelus inclytus* unterscheidet Tertullian (**De an. c. 23.** und **De carne Chr. c. 8.**) einen *angelus igneus* als *praeses mali*, wenn er ihn aber in der erstern Stelle zugleich *Deus Israelis et noster* nennt, so scheint er ihn hiemit mit dem Weltschöpfer, also demselben *angelus inclytus*, von welchem er ihn unterscheidet, zu identificiren, oder ihm wenigstens zur Seite zu stellen. So unklar aber diese Verhältnisse sind, so scheint doch soviel mit Recht angenommen werden zu dürfen, daß Apelles den Begriff und Namen Gottes auf kein anderes Wesen neben Gott übergetragen wissen wollte, und daher nur von einem weltbildenden Engel sprach. Epiphanius a. a. O. c. 2. nennt zwar diesen Engel einen ἄλλος ϑεός, neben

dem ἄνωθεν θεὸς καὶ ἀγαθὸς, aber gewiß mit Unrecht, wenn wir Tertullian vergleichen. Im Allgemeinen mag daher Apelles jene beiden Engel, den *angelus inclytus*, mit welchem Christus auf irgend eine Weise zusammengehört, und den *angelus igneus*, welcher als πνεῦμα ἀντικείμενον (nach Eusebius H. E. V, 13.) vom Feuer seinen Namen hat, wie auch der Verfasser der Clementinen das Feuer als das dämonische Element betrachtet, in dasselbe Verhältniß zu dem Einen Gott gesezt haben, in welchem nach den Clementinen die beiden Herrscher, der gute und böse, oder der rechte und linke, zu einander stehen. Der Verfasser der Clementinen theilt die aus dem Wesen Gottes hervorgetretene Materie in vier Elemente, von welchen je zwei einen Gegensaz bilden. Es sind dieselben Elemente, von welchen auch Epiphanius in der Darstellung der Lehre des Apelles spricht (c. 2.), das Trokene und Feuchte, das Warme und Kalte. Aus ihnen bestund der Körper oder das Fleisch, mit welchem Christus aus der höhern Welt auf die Erde herabkam. *De sideribus, inquiunt, et de substantiis superioris mundi mutuatus est (Christus) carnem,* sagt Tertullian (De carne Chr. c. 6. vergl c. Marc. III, 11.). Sie sind also die *substantiae superioris mundi*, nach deren Urbild die von dem Weltschöpfer, dem *inclytus angelus*, geschaffene Welt geschaffen worden ist. Vielleicht ist Christus selbst der Schöpfer dieser obern Welt, und somit, sofern Christus der unmittelbare Vermittler der weltschöpferischen Thätigkeit Gottes ist, eigentlich Gott der Schöpfer der reinen Materie, so daß Christus, wie die σοφία im System der Clementinen, nur die χεὶρ δημιουργοῦσα wäre [97]. Die marcionitische Antipathie gegen

---

97) Vergl. De praescr. haer. c. 51.: *Christum neque in phantasmate dicit fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed in eo,*

die Materie wurde daher von Apelles auf das Fleisch im eigentlichen Sinne beschränkt, zu dessen Schöpfer er ebendeßwegen auch jenen *angelus igneus* machte. *Apelles*, sagt Tertullian (**De anima c. 23.**), *sollicitatas refert animas terrenis escis de supercoelestibus sedibus ab igneo angelo, Deo Israelis et nostro, qui exinde illis peccatricem circumfinxit carnem* (Vergl. **De carne Chr. c. 8.**: *Apelleciani carnis ignominiam volunt ab igneo illo praeside mali solicitatis animabus adstructam.*). Auch Doket war daher Apelles nicht, wie Marcion. Er behauptete nach Tertullian (**De carne Chr. c. 6.**), Christus habe *solidum corpus*, *vere corpus* gehabt: *de sideribus et de substantiis superioris mundi mutuatus est carnem.* Er und seine Anhänger beriefen sich auf die Erscheinungen der Engel, die zwar in einem Körper, aber nicht einem durch Geburt erhaltenen Körper erschienen seyen. *Carnem Christi ad exemplum proponunt angelorum, non natam dicentes scilicet carneam, — angelos de sideribus accepisse substantiam carnis.* Tertullian a. a. O. Wie Apelles in dieser Beziehung dem System der Clementinen näher trat, so scheint er mit demselben auch die Dualität eines männlichen und weiblichen Princips angenommen zu haben. Er theilte die Seelen vor ihrer Verbindung mit Körpern in männliche und weibliche (*Apelles — ante corpora constituens animas viriles ac muliebres.* Tertullian **De an. c. 36.**). Da er nun einen Fall der Seelen aus Fleischeslust annahm, so waren ihm ohne Zweifel diejenigen See-

---

*quod e superioribus partibus descenderet, ipso descensu sideream sibi carnem, et aeream contexuisse: hunc in resurrectione singulis quibusque elementis, quae in descensu suo mutuata fuissent, in ascensu reddidisse, et sic dispersis quibusque corporis sui partibus in coelo spiritum tantum reddidisse.*

len, die sich vom Feuerdämon, dem Schöpfer des Fleisches, in fleischliche Körper hineinbannen ließen, weibliche, und männliche diejenigen, die sich von jeder irdischen fleischlichen Lust rein erhielten. Soweit also Fleischeslust und Fleischesleben sich erstrekt, erstrekt sich auch die Herrschaft jenes Feuerdämons, und wahrscheinlich liegt hierin die Ausgleichung, wenn Tertullian sowohl den *angelus inclytus*, als den *angelus igneus* den Schöpfer und Regenten der Welt nennt. Es läßt sich daher leicht das Verhältniß denken: Christus ist Schöpfer der obern reinen Welt, der *angelus inclytus* der unvollkommenen, materiellen, und der *angelus igneus* der sündigen, fleischlichen. Es wäre dieß die valentinianische Trichotomie der drei Principien, wenn nicht Apelles zwischen Materie und Fleisch anders unterschieden hätte. Um so mehr läugnete er auch die Auferstehung des Fleisches, und behauptete, die Erlösung durch Christus beziehe sich nur auf die Seelen. Bemerkenswerth ist besonders auch seine Ansicht vom A. T. Tertullian sagt zwar (**De praescr. haer. c. 51.**) geradezu: *legem et prophetas repudiat — habet praeterea suos libros, quos inscripsit syllogismorum, in quibus probare vult, quod omnia quaecunque Moyses de Deo scripserit, vera non sint, sed falsa.* Allein so viel Falsches, Mythisches und Unglaubliches auch Apelles im A. T. gefunden haben mag [98]), so muß er doch einen ge-

98) Man vgl. hierüber auch Origenes c. Cels. V, 54.: *Ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἱρέσεώς τινος γενόμενος πατὴρ, καὶ μῦθον ἡγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα.* Eusebius H. E. V, 13.: *Ἀπελλῆς — τὰς προφητείας ἐξ ἀντικειμένου λέγει πνεύματος — μυρία κατὰ τοῦ Μωυσέως ἠσέβησε νόμου, διὰ πλειόνων συγγραμμάτων τοὺς θείους βλασφημίσας λογους, εἰς ἔλεγχόν τε, ὥς γε δὴ ἐδόκει, καὶ ἀνατροπὴν αὐτῶν οὐ μικρὰν ποιούμενος σπουδήν.*

wissen Unterschied gemacht haben. Epiphanius gibt a. a. O. c. 2. als Lehre des Apelles an: *ἀληθινῶς πέφηνεν ἐν κόσμῳ (ὁ σωτὴρ), καὶ ἐδίδαξεν ἡμᾶς τὴν ἄνω γνῶσιν, καταφρονεῖν τε τοῦ δημιουργοῦ, καὶ ἀρνεῖσθαι αὐτοῦ τὰ ἔργα· ὑποδείξας ἡμῖν ἐν ποίᾳ γραφῇ ποῖά ἐστι τὰ φύσει ἐξ αὐτοῦ εἰρημένα, καὶ ποῖά ἐστι τὰ ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, οὕτως γὰρ, φησὶν, ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται· χρῶ γὰρ, φησὶν, ἀπὸ πάσης γραφῆς ἀναλέγων τὰ χρήσιμα.* Muß es nicht überraschen, hier von einem Schüler des Hauptgegners, welchen die clementinischen Homilien bestreiten, dieselben kritischen Grundsäze auf das A. T. angewandt zu sehen, welche diese Homilien selbst geltend machen, um das Aechte vom Unächten, das Ursprüngliche und Göttliche von dem erst später durch den *διάβολος* eingemischten zu unterscheiden? Daß aber Epiphanius hier das Richtige angibt, ist nicht wohl zu bezweifeln, da auch Pamphilus (Apol. pro Orig. init.) dem Apelles denselben Ausspruch Christi, als den von ihm befolgten Grundsaz, zuschreibt. Nehmen wir alle diese Nachweisungen zusammen, ist die Vermuthung zu gewagt, daß die ganze Beschaffenheit der Lehre des Apelles den Eindruk beurkundet, welchen das pseudoclementinische System auf jene Zeit machte? Tertullian spricht selbst (De praescr. haer. c. 30.) von einer Veränderung, die in den Ansichten des Apelles erfolgt sey: *ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit: inde post annos regressus, non melior nisi tantum, qua jam non Marcionites* [99]). Neander (Genet. Entw. S. 323.) will diese Veränderung aus dem Einfluß der alexandrini-

99) Vergl. c. Marc. IV, 17. *Apelles Marcionis de discipulo emendator.* III, 11. wo Apelles mit andern ein *desertor Marcionis* genannt wird.

schen Philosophie und Gnosis ableiten. Warum sollte man aber hier nicht die clementinischen Homilien (die ja überdieß auch in Alexandrien sehr frühe bekannt geworden seyn können), als die bestimmtere Quelle der neugewonnenen Ansicht ansehen dürfen? Dieselbe Lehre, um welche, als die Grundlehre aller Religion, das ganze System dieser Homilien sich bewegt, daß Ein Urwesen anzunehmen sey, betrachtete Apelles noch in hohem Alter, als er sich mit resignirendem Geist über die gnostischen Speculationen aussprach, als das Wesentliche, woran sich der Glaube halten müsse. Euseb. H. E. V, 13.

So stellt sich uns nun, wenn wir auf den Inhalt dieses Abschnitts im Ganzen zurüksehen, in den dargelegten Systemen dieselbe innere und äussere Entwiklung dar. Wie die bisher betrachteten drei Hauptformen der Gnosis, die durch ihren Begriff gegebenen Momente der Entwiklung sind, so sind sie auch ebenso viele Epochen, in welchen die Gnosis sich äusserlich entwikelte, und zu ihrer geschichtlichen Erscheinung kam [100]. In diesen drei Formen und

---

100) Ueber das historische Verhältniß Valentins und Marcions ist die Hauptstelle bei Irenäus III. 4, 3.: *Valentinus venit Romam* (auch Valentin hatte sich nach Rom begeben, wie Marcion, beide, wie man vermuthen möchte, in der Ahnung, daß sich nur in Rom entscheiden könne, welche Form des Christenthums die herrschende seyn werde) *sub Hygino* (im Jahr 140.), *increvit sub Pio, et prorogavit tempus usque ad Anicetum. — Marcion invaluit sub Aniceto, decimum locum episcopatus continente* (151 — 161.). Die Stelle bei Clemens von Alexandrien Strom. VII, 17., nach welcher die Stifter der Häresen, namentlich Basilides und Valentin, unter Hadrian und dem ältern Antonin lebten, von Marcion aber gesagt wird, daß er *κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο*, kann nicht als Auctorität dafür geltend gemacht

Epochen hat die Gnosis in der Sphäre, in welcher wir sie hier sich bewegen sehen, ihren Entwiklungsgang vollendet. Nur ist diese Vollendung, auch in der hier beschriebenen Sphäre, blos relativ. Unterscheiden sich von der valentinianischen Form der Gnosis die beiden folgenden Formen dadurch, daß der in jener noch nicht klar genug zum Bewußtseyn gekommene Gegensaz mit der ganzen Schärfe der Negation hervortrat, in der marcionitischen Gnosis in Beziehung auf Judenthum und Heidenthum, in der pseudoclementinischen in Beziehung auf das Heidenthum, so kann mit demselben Recht, mit welchem in dieser dritten Form dieser Gegensaz für das Judenthum

---

werden, daß Marcion älter war, als Basilides und Valentin, da diese Stelle irgend einer Hülfe bedarf (die natürlichste Aenderung: πρεσβύταις — νεώτερος erschwert nur der ebenso seltsame folgende Saz: μεθ' ὃν [also *post quem sc. Marcionem*] Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν.). — Vermittelnde Systeme der Gnosis in dem Sinne, in welchem Baumgarten Crusius Lehrb. der chr. Dogmengesch. Jena 1832. S. 143. diesen Begriff aufstellt, kann es nach meiner Bestimmung des Begriffs der Gnosis nicht geben. Soll das valentinianische System eine Vermittlung des Platonismus mit der Gnosis, das marcionitische eine Vermittlung des Evangeliums und der Kirchenlehre mit der Gnosis seyn, so möchte schwer zu sagen seyn, welche Systeme die Gnosis an sich darstellen. In demselben Sinne wäre das pseudoclementinische System eine Vermittlung des Judenthums mit der Gnosis. Davon unterscheidet sich meine Ansicht kurz dadurch, daß ich den Platonismus, das Evangelium oder das Christenthum, und das Judenthum nicht als das Vermittelte, sondern als das Vermittelnde nehme. Nicht mit dem Platonismus u. s. w. wurde die Gnosis vermittelt, sondern durch den Platonismus u. s. w., d. h. die dadurch bestimmten Formen der Gnosis, vermittelte sich der Begriff der Gnosis mit sich selbst.

wieder aufgehoben worden ist, auch das Heidenthum den Anspruch machen, nicht der absoluten Negation der Wahrheit anheimzufallen, und es gehört daher dieß besonders unter die Puncte, die sich in der weitern Entwiklung der Gnosis noch bestimmter herausstellen müssen, wiefern auch das Heidenthum nicht als die schlechthin falsche Religion, sondern als eines der Entwiklungs-Momente anzusehen ist, durch die sich der Begriff der Religion realisirt.

---

## Dritter Abschnitt.

### Der Kampf der Gnosis mit dem Neuplatonismus und der Kirchenlehre: weitere Entwiklung der Gnosis vermittelst dieses Kampfes.

Schon in der bisherigen Darstellung sahen wir ein System gegen das andere, eine Form der Gnosis gegen die andere sich erheben. Es ist eine fortgehende lebendige Bewegung, in welcher die eine Form durch die andere bedingt ist, und alle diese Formen zusammen mit der äussersten Anstrengung nach dem Einen Begriff der absoluten Religion ringen, und um diesen Begriff in seiner Reinheit und Vollendung zu gewinnen, sich gegenseitig bestreitend und verdrängend, Wesentliches und Unwesentliches, Inhalt und Form, Idee und Bild, mit aller Strenge und Schärfe zu scheiden suchen. Die Gnosis konnte so schon auf ihrem eigenen Gebiet nur in Streit und Kampf sich fortbewegen, aber der eigentliche Kampf, welchen sie zu bestehen hatte, erhob sich ausserhalb desselben, von der Seite derer, die die rechtglaubige Kirche bildeten, und dem Interesse der Speculation das Interesse des Glaubens entgegenzusezen sich bewogen sahen. Die Gnostiker wurden als die ersten aller Häretiker betrachtet, und in der Gnosis im Ganzen sah man eine Richtung, die mit der obje-

ctiven Idee des Christenthums, wie sie sich in dem religiösen Bewußtseyn der überwiegenden Mehrheit aussprach, in dem entschiedensten Widerspruch zu stehen schien. Es gibt kaum eine andere Erscheinung der ältern christlichen Kirche, die eine so lebendige Bewegung der Gemüther, eine so rege schriftstellerische Thätigkeit, und eine so ernste Reaction hervorrief, die sosehr, wie hier, von dem Einen Gedanken geleitet war, es handle sich um das Wesen des Christenthums selbst, das auf der Bahn seiner Entwiklung seiner Idee gemäs nicht fortschreiten könne, wenn es nicht vor allem den im Gnosticismus sich ihm entgegenstellenden Gegensaz überwunden hätte. Dieß ist der Gegenstand, mit welchem die bedeutendsten Schriftsteller jener Zeit in Werken sich beschäftigten, die in Hinsicht ihres innern Werths und ihrer Bedeutung für die Zeit, in welcher sie erschienen, eine höchst wichtige Stelle in der Entwiklungsgeschichte des christlichen Dogma's einnehmen. Je richtiger die Aufgabe im Ganzen, um deren Lösung es der Gnosis zu thun war, von ihnen aufgefaßt wurde, desto mehr lohnt es sich der Mühe, von diesem merkwürdigen Kampf nähere Kenntniß zu nehmen. Der Schauplaz dieses Kampfes war aber überdieß nicht blos auf die christliche Kirche beschränkt, auch der Neuplatonismus nahm auf eine Weise an ihm Theil, die zu dem Bilde, das wir uns von der lebendigen und großartigen religiösen Bewegung jener Zeit entwerfen müssen, einen neuen, sehr wesentlichen Beitrag gibt. Es ist höchst bemerkenswerth, wie der Neuplatonismus auf der einen Seite zwar mit aller Eigenthümlichkeit einer selbstständigen Religionsphilosophie dem Christenthum gegenübertritt, auf der andern aber in gewissen gemeinsamen religiösen Interessen mit ihm zusammentrifft, und dasselbe in seinem Kampf gegen die fremdartigen Elemente, die es von sich abzuwehren sucht, sogar unterstüzt. Wir haben daher in Hinsicht der den Gnosticismus bestreitenden

Polemik heidnische und christliche Gegner zu unterscheiden, und wollen die erstern, obgleich sie erst später auftraten, den leztern voranstellen, nicht nur, weil jene eine mehr isolirte Erscheinung sind, sondern auch, weil überhaupt der Natur der Sache nach die Polemik des Heidenthums gegen den Gnosticismus den äussersten Punct bezeichnet, von welchem die Polemik gegen denselben ausgehen kann. Zugleich zeigt uns aber sowohl diese heidnische, als die kirchlich-christliche Polemik, was wir hier überhaupt stets festzuhalten haben, wie auch die Gegner der Gnosis in ihr wieder etwas anerkennen und voraussezen mußten, was den Begriff der Gnosis selbst nie ganz fallen läßt, und dieselbe Aufgabe nur in einer andern Form immer wieder dem denkenden Geist zur Lösung vorhält. Es darf uns daher auch die Erscheinung nicht befremden, daß ein in der Reihe der Gegner der Gnostiker stehender Kirchenlehrer doch zugleich selbst Gnostiker ist.

---

### 1. Die Polemik der Neuplatoniker gegen die Gnostiker.

Als Repräsentant der heidnischen Polemik gegen den Gnosticismus kann zwar nur der Eine Plotin aufgeführt werden, aber das hieher gehörige neunte Buch der zweiten Enneade [1]) dieses großen Platonikers ist diesem Gegenstande auf eine so eigenthümliche und umfassende Weise gewidmet, daß dadurch diese Seite der Polemik gegen den Gnosticis-

1) Besonders herausgegeben: Plotini ad Gnosticos liber. Graece castigatius edidit etc. G. A. Heigl. Ratisbonae 1832. Man vgl. Creuzers lehrreiche Recension dieser Ausgabe in den Theol. Stud. und Krit. 1834. S. 337 — 380.

mus hinlänglich ins Licht gesezt wird. Auch der Umstand kann kein Bedenken erregen, daß Plotin die Gegner, die er bestreitet, auch nicht ein einzigesmal mit dem ihnen gewöhnlich gegebenen Namen nennt, und selbst die Ueberschrift, die das genannte Buch führt: *πρὸς τοὺς Γνωστικοὺς*, nicht von ihm selbst herrührt, sondern erst von Porphyr, welcher die Enneaden seines Lehrers für das Publicum redigirte, demselben vorgesezt wurde. Es ist aus dem ganzen Inhalt des Buchs deutlich genug zu ersehen, mit welchen Gegnern Plotin es zu thun hat, und mit welcher genauen Kenntniß der gnostischen Systeme er das ganze Verhältniß des Neuplatonismus zum Gnosticismus zu beleuchten wußte. Die Einwendungen und Vorwürfe, die gegen den leztern erhoben werden, lassen sich, wie ich glaube, unter folgende Hauptgesichtspuncte zusammenfassen: sie betreffen 1. die gnostische Lehre von den Principien, 2. die gnostische Weltansicht überhaupt, und 3. die eigenthümlichen Vorstellungen, durch welche die Gnostiker sie zu begründen suchten, 4. beziehen sie sich theils auf das Verhältniß, in das sich die Gnostiker zum Platonismus sezten, theils auf die Ansprüche und sittlichen Grundsäze, mit welchen sie im practischen Leben auftraten.

Der erste Punct betrifft die Lehre von den Principien, von welchen Plotin in seiner Polemik gegen die Gnostiker ausgeht. Nach Plotin (c. 1.) kann es keine andere Principien geben, als die drei, auf welchen sein System beruht: das Gute, als das schlechthin Einfache und Erste, sodann die Intelligenz (oder der Geist, *νοῦς*), und nach diesem die Seele. Dieß sey die naturgemäße Ordnung, und man dürfe nicht Mehreres im Intelligibeln sezen, noch Wenigeres, seze man Wenigeres, so werde man entweder die Seele und die Intelligenz für ein und dasselbige ausgeben, oder die Intelligenz und das Erste, beide aber seyen, wie zum öftern gezeigt worden, von einander verschieden. Sollen aber

mehrere Principien als diese drei seyn, so frage sich, welche Wesen noch ausser ihnen seyn möchten? Ein einfacheres und höheres Princip, als das Princip des Ganzen, gebe es nicht. Denn zwischen Potenz (δύναμις) und Wirksamkeit (ἐνέργεια), könne man hier nicht unterscheiden, da diese Unterscheidung auf das, was bloße Thätigkeit und immateriell sey, keine Anwendung finde. Aber auch von den folgenden Principien könne diese Unterscheidung nicht gelten, da man sich nicht denken könne, daß die eine Intelligenz eine ruhende, die andere eine sich bewegende sey. Was denn in Beziehung auf die Intelligenz Ruhe und Bewegung und Hervorgehen (προφορὰ) seyn soll, oder Unthätigkeit und dann wieder Wirkung? Die Intelligenz sey immer, wie sie sey. Ihre Thätigkeit sey eine immanente (νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως ἐν ἐνεργείᾳ κείμενος ἑστώσῃ), die Bewegung zu ihr und um sie komme schon der Seele zu. Auch die Vernunft (λόγος), die von ihr in die Seele übergehe, und die Seele intelligent mache, seze kein anderes Princip zwischen die Intelligenz und die Seele. Ebensowenig könne man von mehreren Intelligenzen deßwegen reden, weil die eine zwar Intelligenz, die andere aber selbstbewußte Intelligenz sey (νοεῖ ὅτι νοεῖ). Plotin zeigt im Folgenden, daß beides nicht getrennt werden könne, daß es zum Wesen der Intelligenz gehöre, ihrer Thätigkeit sich bewußt zu seyn. Was aber den Logos betreffe, welchen man zwischen die Intelligenz und die Seele seze, so beraube man die Seele der Intelligenz, wenn sie den Logos nicht von der Intelligenz, sondern von einem dazwischen stehenden Princip empfangen haben soll. Sie würde ja dann nur ein Bild des Logos haben, und nicht den Logos selbst, und die Intelligenz nicht kennen, überhaupt nicht intelligent seyn. Deßwegen nun, sagt Plotin (c. 2.), dürfe man nicht mehrere Principien annehmen, und keine überflüssige Vorstellungen mit ihnen verbinden, son-

dern es könne nur Eine Intelligenz geben, die sich immer gleich bleibe, stets unwandelbar sey, und den Vater, soviel sie vermöge, nachahme. Was aber die Seele betreffe, so sey ein Theil derselben bei jenem, dem Intelligibeln, ein anderer bei dem, was hier unten ist, ein anderer in der Mitte, da dasselbe Princip verschiedene Kräfte habe. Auf denselben Gegenstand kommt Plotin c. 6. zurük, wo er davon spricht, wie wenig die Gnostiker den Plato verstehen, wenn sie eine Intelligenz annehmen, die im Zustande der Ruhe alles in sich begreife, und eine andere neben dieser, die anschaue, und eine andere, die mit Bewußtseyn denke (*νοῦν διανοούμενον*). — Sie reden von einer Menge von Principien der intelligibeln Welt (*πλῆθος νοητόν*), und bilden sich ein, auf diese Weise die Wahrheit ganz ergründet zu haben, während sie doch eben durch diese Vielheit das Intelligible zur Aehnlichkeit mit dem Sinnlichen und Geringern herabziehen. Man müsse vielmehr jene Principien auf eine soviel möglich kleine Zahl zurükführen, und alles dem Princip, das nach dem ersten ist, so zuschreiben, daß man es dabei bewenden lasse, da dieses Princip alles sey, die erste Intelligenz und Wesenheit, und überhaupt alles, was nach dem ersten Wesen schön sey, die Seele aber sey das dritte Princip. — Es ist von selbst klar, mit welchem Rechte Plotin den gnostischen Systemen, zumal einem System, wie das valentinianische ist, den Vorwurf machen konnte, die höchsten Principien zu sehr vervielfältigt zu haben. Auch läßt sich vielleicht bei einigen der hier aufgestellten Hauptsäze eine nähere Beziehung auf die gnostischen Systeme nachweisen. Wenn Valentin das höchste Princip als *βυθὸς*, *ἄῤῥητον*, *σιγή*, und dann wieder als *ἔννοια* bezeichnete, so konnte dieß dem Plotin die Veranlassung zu der Behauptung geben, man könne nicht zwischen einer ruhenden, und einer sich bewegenden Intelligenz (einer schweigenden *ἔννοια* und einem thätigen

νοῦς), unterscheiden: die verschiedenen Bezeichnungen, die demselben Princip als Nus, als Monogenes, als Horos, als Logos gegeben wurden, konnten eine Mehrheit von Intelligenzen vorauszusezen scheinen: in jedem Falle ist bei Valentin der Logos zwischen den Nus und die Sophia, die in diesem Systeme die Weltseele ist, so gestellt, wie es Plotin tadelt. Die Bemerkung, daß eine solche Vervielfältigung der Principien das Intelligible zur Aehnlichkeit mit dem Sinnlichen und Geringern herabziehe, bezieht sich vielleicht hauptsächlich auch auf die gnostischen Syzygien. Dieß und anderes mag mit gutem Grunde geltend gemacht werden. Im Ganzen aber muß man gestehen, daß die Differenz zwischen Plotin und den Gnostikern gerade in diesem Punct nicht so bedeutend ist, als sie beim ersten Anblik zu seyn scheint. Werden die gnostischen Systeme, wie es oben versucht worden ist, nach dem innern genetischen Zusammenhang ihrer Ideen aufgefaßt, so kommen die Principien der Systeme der ersten Classe, die hier allein in Betracht kommen können, auf dieselbe Dreiheit zurük, die auch Plotin aufstellt. Daß der Nus, die Intelligenz, bei Plotin und diesen Gnostikern dieselbe Stellung hat, fällt sogleich in die Augen, ebenso wenig kann verkannt werden, daß die ψυχὴ des plotinischen Systems der σοφία der Gnostiker entspricht. Denn diese beiden Principien bezeichnen im Gegensaz gegen den Nus, als die immanente Thätigkeit, die nach aussen gehende, in der realen Welt sich manifestirende. Welcher wesentliche Unterschied soll aber in Ansehung des ersten Princips stattfinden, mag man es mit Plotin das Eine und das Gute nennen, oder mit den Namen, die ihm die Gnostiker gaben, bezeichnen? Vater, wie es die Gnostiker nannten, nennt es ja auch Plotin in eben dieser Stelle. Es ist, wie man es auch bezeichnen mag, das Absolute schlechthin, das an sich Seyende, das erst in dem Nus, in der In-

telligenz, in den Unterschied des Gedachten und Denkenden, des Objects und Subjects übergeht, aber in diesem Unterschied mit sich selbst identisch ist [2]). Das aber muß, wenn wir Plotin mit den Gnostikern vergleichen, unstreitig als ein wesentlicher Vorzug seines Systems anerkannt werden, daß er diese Dreiheit der Principien auf ihren entsprechenden, festbestimmten Ausdruk gebracht, und überhaupt auf eine Weise aufgefaßt hat, bei welcher das nahe Verhältniß, in welchem diese platonische Trinität zur christlichen steht, von selbst hervortritt.

Weit wichtiger ist der zweite der obigen Puncte, welcher die Differenz der platonischen und gnostischen Weltansicht überhaupt betrifft. Daß dieß der Hauptgegenstand ist, um welchen es sich in dem genannten Buche handelt, zeigt auch schon eine andere Ueberschrift, die ihm in allen

---

2) Wie die Gnostiker, sprach auch Plotin in Beziehung auf den sich dirimirenden, in den Unterschied des Objects und Subjects auseinandergehenden Geist von einem Ueberfließen. Ennead. V. 2, 1.: *Τὸ — ἓν ὂν τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν, μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι, οἷον ὑπερεῤῥύη, καὶ τὸ ὑπέρπληρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο. Τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον· καὶ νοῦς οὗτος.* So wurde die Intelligenz, als das zweite Princip, in welchem das erste, das Eine, gleichsam überfließend, aber dabei auf sich reflectirend, zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt. Vgl. oben S. 127. f. 172. Irenäus spricht in diesem Sinn I. 30, 2. 3. in der Darstellung der Lehre der Ophiten von einer *magnitudo luminum superrepleta et superebul-* [illegible] r *virtus, quae superebulliit.* Nur sezt Plotin dieses Ueberfließen in das Absolute selbst, durch dieses Ueberfließen wird die absolute Substanz zum absoluten Subject, bei den Gnostikern bezeichnet es das Unvermögen des schon der Schranken seiner Subjectivität sich bewußt werdenden Geistes, das Absolute als Object zu fassen.

Handschriften gegeben wird. Neben der schon erwähnten: Gegen die Gnostiker, hat es auch diese: Gegen diejenigen, welche behaupten, böse sey der Weltbaumeister, und die Welt sey bös (πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον εἶναι λέγοντας). Die leztere ist demnach mit der erstern gleichbedeutend, und die Hauptfrage, um deren Untersuchung es dem Plotin, den Gnostikern gegenüber, zu thun ist, ist ebendadurch ausgedrükt. Die Hauptstelle, in welcher Plotin seine, der gnostischen entgegengesezte, Weltansicht ausspricht, ist c. 8.: „Fragt man, warum die Welt geschaffen ist, so kann man ebensogut fragen, warum die Seele ist, und warum sie der Weltschöpfer geschaffen hat? So können nur die fragen, die sich einen Anfang des Ewigen denken wollen, und wenn sie sich dann einbilden, der Weltschöpfer sey ein anderer geworden, glauben sie die Ursache der Weltschöpfung gefunden zu haben. Man muß sie daher belehren, wenn sie anders einer Belehrung fähig sind, wie es sich mit der Natur dieser Dinge verhält, damit sie aufhören, wie sie sosehr gewohnt sind, zu schmähen, was sie in Ehren halten und mit religiöser Scheue verehren sollten. Kann doch die Ordnung der Welt niemand mit Recht tadeln, da sie vor allem die Größe der intelligibeln Welt offenbart. Ihr Leben ist ein zusammenhängendes, ausdrukvolles, mannigfaltiges, überall verbreitetes, das eine unendliche Weisheit offenbart, wie sollte man sie nicht ein lebendiges und schönes Bild der intelligibeln Götter nennen? Wenn sie als Nachbild nicht dasselbe mit dem Urbild ist, so ist dieß ganz natürlich, sonst wäre sie ja nicht ein bloßes Nachbild. Daß sie aber ein ganz ungleichartiges Nachbild ist, ist eine Lüge. Denn nichts fehlt ihr, um so viel möglich ein schönes natürliches Bild zu seyn. Nothwendig muß es doch ein Nachbild geben, aber nicht in Folge einer Reflexion und künstlerischen Veranstaltung, sondern weil das Intelli-

gible nicht das Lezte seyn kann. Denn seine Thätigkeit muß eine doppelte seyn, eine immanente, und eine auf etwas anderes sich erstrekende, weßwegen nach ihm noch etwas seyn muß. Nur das Allerschwächste hat nichts mehr unter sich, eine wunderbare Macht ist aber dort, wie sie ja auch werkthätig sich kund gethan hat. Soll es eine andere Welt geben, die besser als diese ist, welche soll es seyn? Muß es nun aber eine Welt geben, und gibt es keine andere, so ist es nur diese, in welcher sich das Bild jener ausdrükt. Die ganze Erde ist voll von mannigfaltigen Wesen, auch unsterblichen, und bis zum Himmel hinauf ist alles voll. Warum sollen denn die Sterne, sowohl die der untern Sphären, als die der obersten, nicht Götter seyn, da sie in der schönsten Ordnung sich bewegen? Warum sollen sie keine Tugend haben, wodurch gehindert seyn, sich Tugend zu erwerben? Ist doch von allem dem nichts, was die, die hier sind, böse macht, und die Unvollkommenheit des Körpers kann ihnen keine Beschwerde verursachen. Warum sollen sie nicht die höchste Einsicht besizen, da sie in beständiger Muße leben, und mit ihrem Geist Gott, und die andern intelligibeln Götter in sich aufnehmen? Oder ist etwa unsere Weisheit besser als die, die jene haben? Das könnte nur einer, der von Sinnen ist, behaupten. Sind die Seelen, gezwungen von der allgemeinen Weltseele, hieher gekommen, wie könnten denn die gezwungenen besser seyn, da das, was in den Seelen das Uebergewicht hat, auch das Bessere ist? Sind sie aber freiwillig gekommen, was tadelt ihr den Ort, den sie sich freiwillig gewählt haben, da sie ja ihn wieder verlassen können, wenn es ihnen nicht gefällt? Verhält es sich nun aber so mit der Welt, daß man in ihr Weisheit haben kann, und die, die hier sind, nach dem Vorbild von jenem leben können, wie sollte dadurch nicht bezeugt werden, daß die Welt von oben abhängt?" Im Folgenden (c. **9.**) zeigt Plotin, daß auch die

ungleiche Vertheilung von Reichthum und Armuth keinen Grund geben könne, die Welt zu tadeln, da das sittliche Leben dadurch nicht bedingt sey. Der Hauptzwek, welchen Plotin durch die ganze Abhandlung verfolgt, ist die Widerlegung der gnostischen Weltverachtung. Wer die Natur der Welt tadle, fährt Plotin in demselben Sinne c. 13. fort, wisse nicht, was er thut, und wohin ihn seine Vermessenheit führe. Es habe dieß darin seinen Grund, daß er keinen Begriff von der Ordnung habe, in welcher das Erste, Zweite und Dritte auf einander folge, und bis zum Lezten fortgehe. Man dürfe daher nicht schmähen, was unvollkommener als das Erste ist, sondern müsse sich der Natur des Ganzen willig hingeben, seinen Blik auf das Erste richten, und sich von jenen tragischen Schreknissen losmachen, die man sich so oft von den Weltsphären einbilde, da sie doch nur zum Heile der Menschen dienen, nicht der Herrschaft wegen in dem All seyen, sondern Schönheit und Ordnung bewirken. Man müsse nicht verlangen, daß alle gut seyen, und da dieses nicht möglich sey, sogleich tadeln und glauben, daß zwischen diesem und jenem kein Unterschied seyn dürfe. Das Böse dürfe man für nichts anderes halten, als für einen Mangel in der Einsicht, und für einen geringern Grad des Guten, der zu einem immer geringern fortgehe. Es wäre dieß gerade so, wie wenn man die Natur böse nennen wollte, weil sie keine Empfindung habe, und was Empfindung hat, deßwegen, weil es nicht Vernunft habe. Sonst müßte man ja auch das Uebersinnliche böse nennen, weil ja auch im Uebersinnlichen die Seele weniger sey, als die Intelligenz, und die Intelligenz weniger als ein anderes. — Wer irgend etwas liebe, müsse auch das, was mit dem Gegenstand seiner Liebe verwandt sey, liebgewinnen, wie jeder die Kinder liebe, deren Vater er liebt. In diesem Verhältniß stehe aber jede Seele zum Uebersinnlichen, und in weit höherem Grade als unsere Seelen seyen

die Seelen der Himmelskörper geistig, gut, und dem Uebersinnlichen verwandt. „Wie sollte denn diese Welt von dem Uebersinnlichen abgeschnitten seyn, oder die Götter, die in ihr sind? Doch davon war schon früher die Rede, nun aber muß auch gesagt werden, daß sie (die Gnostiker) bei ihrer Verachtung des Uebersinnlichen nicht einmal einen Begriff desselben haben, ausser in bloßen Worten. Denn wie sollte die Behauptung fromm seyn, daß die Vorsehung sich auf das, was hier ist, oder auf irgend etwas in demselben nicht erstreke? Oder wie stimmen sie dabei mit sich selbst überein? Denn sie sagen, die Vorsehung beziehe sich nur auf sie. Soll dieß heißen, sofern sie dort waren, oder sofern sie hier sind? Ist das Erstere, wie kamen sie hieher? Ist das Leztere, warum sind sie noch hier? Oder warum ist Er selbst nicht hier? Denn woher kann er wissen, daß sie hier sind, und daß sie, indem sie hier sind, ihn nicht vergessen haben, und schlecht geworden sind? Kennet er aber die, die nicht schlecht geworden sind, so muß er auch die kennen, die es geworden sind, um sie von diesen zu unterscheiden. Er ist daher allen zugegen, und ist in dieser Welt, auf welche Weise es auch seyn mag. Die Welt hat also Theil an ihm. Ist er aber ferne von der Welt, so ist er auch von euch fern, und ihr könnet nichts über ihn, und über das, was nach ihm ist, sagen: sondern, mag es nun für euch eine Vorsehung von oben herab geben, oder für etwas, was ihr wollt, so ist diese Welt Gegenstand der Vorsehung, und sie kann nicht von Gott getrennt seyn, oder jemals getrennt werden, da sich die Vorsehung und Gemeinschaft weit mehr auf das Ganze, als auf die Theile bezieht, und noch weit mehr auf jene Seele (die Weltseele), wie das Seyn, zumal das vernünftige Seyn der Welt beweist.“ Vgl. c. **16. 17.** Kurz zusammengefaßt sind die Hauptsäze, auf welche Plotins Argumentation gegen die gnostische Weltansicht zu-

rükkommt, in folgender Stelle (c. 4.): „Man kann ihnen nicht zugeben, daß es so schlimm mit der Welt stehe, weil so viel widriges in ihr sey. Das können nur die behaupten, die der Welt eine höhere Würde geben wollen, als sie haben kann. Sie verlangen, sie solle mit der intelligibeln Welt Eins seyn, und nicht blos ein Bild derselben. Ist sie aber nur ein Bild, welches Bild der übersinnlichen Welt könnte schöner seyn? Welches andere Feuer ist in Vergleichung mit jenem Feuer besser, als das Feuer, das hier ist, oder welche Erde nach der dortigen besser, als diese hier, oder welche Sphäre vollkommener, ehrwürdiger, wohlgeordneter in ihrer Bewegung nach jener, welche die intelligible Welt in sich begreift, welche andere Sonne nach jener vorzüglicher, als diese, welche wir sehen?"

Mit dieser Polemik gegen die gnostische Ansicht überhaupt stehen in engem Zusammenhang die Einwendungen, mit welchen Plotin einzelne, dieselbe begründende, Hauptideen der gnostischen Systeme bestreitet. Sie sind hauptsächlich gegen die gnostische Idee von einem Fall der Seele, oder von dem leidensvollen Zustand, in welchen die Sophia-Achamoth versezt wurde, gerichtet. Plotin kommt wiederholt darauf zu reden. „Wenn sie behaupten," sagt er (c. 4.), „die mit verlorenem Gefieder herabgestürzte Seele habe die Welt geschaffen, so ist ihnen zu entgegnen, daß der Seele des Ganzen dieß nicht wiederfahren kann. Wenn sie sagen, sie habe sich verfehlt, so sollen sie auch die Ursache der Verfehlung angeben. Wann hat sie sich verfehlt? Ist ihre Verfehlung von Ewigkeit her, dann bleibt sie nach ihrer Lehre in diesem Zustande. Hat sie aber einen Anfang genommen, warum geschah es nicht schon vorher? Wir behaupten, nicht dadurch, daß sie fiel, schuf sie die Welt, sondern vielmehr dadurch, daß sie nicht fiel (*οὐ νεῦσίν φαμεν τὴν ποιοῦσαν, ἀλλὰ μᾶλλον μὴ νεῦσιν*). Denn wenn sie fiel, vergaß sie doch offenbar das, was

dort ist, wenn sie es aber vergaß, wie konnte sie die Welt schaffen? Denn wie kann sie schöpferisch wirken, ausser vermöge dessen, was sie dort gesehen hat? Hat sie aber mit dem Bewußtseyn dessen, was dort ist, schöpferisch gewirkt, so ist sie überhaupt nicht gefallen. Sie befindet sich nicht in einem Zustand der Verdunklung, sondern richtet sich vielmehr zu dem hin, was dort ist, um nicht dunkel zu sehen. Wie hätte sie denn, wenn ihr auch nur ein schwaches Bewußtseyn blieb, nicht zurükkehren sollen? Und was sollte sie von der Schöpfung der Welt für sich erwartet haben? Lächerlich ist doch zu sagen, sie habe die Welt geschaffen, damit sie geehrt würde. Man trägt dabei auf sie über, was bei denen stattfindet, die hier Bildnisse verfertigen. Wenn sie erst auf den Gedanken kam, die Welt zu schaffen, und das Schaffen nicht zu ihrer Natur gehört, wohl aber die Macht zu schaffen voraussezt, wie kann sie die Welt geschaffen haben? Wird sie sie nicht auch zerstören? Bereut sie schon jezt die Schöpfung, was zögert sie noch? Wenn sie sie aber noch nicht bereut, vielleicht weil sie schon daran gewöhnt, und durch die Länge der Zeit vertrauter mit ihr geworden ist, wenn sie erst die einzelnen Seelen abwarten will, so sollte sie sie doch nicht mehr zur Geburt zurükkehren lassen, da sie ja schon bei ihrer frühern Geburt die Uebel, die hier sind, erfahren haben, und deßwegen schon die Welt verlassen haben." — Die größte Absurdität, wenn man es anders eine Absurdität nennen könne, nennt Plotin (c. **10.**) die Lehre der Gnostiker, daß die Seele, wie sie sagen, unterwärts gesunken sey, und eine gewisse Weisheit (*σοφία τινά*). „Es sey nun, daß sie sagen, die Seele habe den Anfang des Sinkens gemacht, oder eines solchen Sinkens Ursache sey die Weisheit gewesen, oder daß sie beide für Eins und dasselbe gehalten wissen wollen, so behaupten sie auch, die andern Seelen seyen mit herabgekommen, und

seyen Glieder der Weisheit, und gehen in Körper ein, wie in die der Menschen. Von jener Seele aber, um deren willen sie diese herabkommen lassen, sagen sie auch wieder, sie sey nicht herabgekommen, denn sie sey nicht unterwärts gesunken, sondern habe nur einen Lichtstrahl in das Dunkel fallen lassen, woraus ein Bild in der Materie entstanden sey. Und indem sie nun hier ein Bild aus dem Bilde entstehen lassen, durch die Materie, oder eine materielle Qualität (δι᾽ ὕλης, ἤ ὑλότητος), oder, wie sie es sonst nennen, indem sie bald dieß, bald jenes sagen, und sich vieler anderer Namen zur Verdunklung dessen, was sie sagen, bedienen, bringen sie so ihren sogenannten Demiurg hervor, von welchem sie, als einem von der Mutter abgefallenen, wie sie ihn darstellen, die Welt ableiten, als das äusserste Nachbild. Wenn sie nun nicht herabkam, sondern das Dunkel erleuchtete, wie kann mit Recht gesagt werden, daß sie herabgesunken sey? Floß von ihr etwas aus, wie ein Licht, so kann man nicht sagen, sie sey herabgesunken, es müßte denn nur etwas unten gelegen seyn, welchem sie sich örtlich näherte, um es in der Nähe zu erleuchten. Wenn sie aber, bei sich bleibend, Licht verbreitete, ohne etwas besonderes zu thun, warum ging das Licht nur von ihr aus, und nicht von demjenigen, was mächtiger als sie ist? — Untersucht man die Erleuchtung der Finsterniß durch das Licht, so werden sie die wahren Ursachen der Welt eingestehen müssen. Denn wozu diese Erleuchtung, wenn sie nicht schlechthin nothwendig war? Die Nothwendigkeit ist entweder eine natürliche, oder widernatürliche. Ist sie eine natürliche, so muß sie immer gewesen seyn, ist sie gegen die Natur, so wird das Widernatürliche in dem Uebersinnlichen seinen Grund haben, und das Böse war schon vor dieser Welt, und nicht die Welt ist die Ursache des Bösen, sondern was hier ist, ist von dort abhängig, und die Seele ist

nicht von dem, was hier ist, sondern, was hier ist, ist von der Seele abhängig, und so muß die Vernunft die Welt auf das erste Princip zurükführen. Soll aber die Materie die Ursache des Bösen seyn, so fragt sich, woher kommt die Materie? Sie sagen nemlich, die Seele die unterwärts sank, sah die schon vorhandene Finsterniß, und erleuchtete sie. Woher ist nun die Finsterniß entstanden? Wenn sie sagen, sie habe sie dadurch hervorgebracht, daß sie unterwärts sank, so war ja offenbar das noch nicht vorhanden, wohin sie hinabsank. Und nicht die Finsterniß ist die Ursache des Sinkens, sondern die Natur der Seele selbst, das heißt aber nichts anders, als auf die ursprüngliche Nothwendigkeit zurükgehen, so daß die Ursache im Ersten selbst liegt." — Wie diese Einwendungen die Ansicht, daß es überhaupt keine Schöpfung der Welt gebe, zu ihrer Voraussezung haben, werden wir später noch sehen.

Was endlich noch den vierten der obigen Puncte, das Verhältniß der Gnostiker zum Platonismus, und die Ansprüche und sittlichen Grundsäze, mit welchen sie im practischen Leben auftraten, betrifft, so geht schon aus dem Bisherigen hervor, wie vieles auch in dieser Beziehung Plotin an den Gnostikern zu tadeln fand. Weil sie von der alterthümlichen Weisheit der Griechen nichts verstehen, sagt Plotin (c. 6.) gegen den Pseudoplatonismus der Gnostiker, haben sie, um ihre eigene Secte zu constituiren, allerlei neues erfunden, das leere Gerede von παροικήσεις, ἀντίτυποι, μετάνοιαι. Was sie neues vorbringen, um eine eigene Philosophie aufzustellen, sey ausserhalb der Wahrheit gesagt. Was sie von den Strafen und den Flüssen im Hades, von den Metensomatosen sagen, und die Vervielfältigung des Intelligibeln, wenn sie von dem Seyenden, von dem Nus, von dem andern Demiurg, von der Seele reden, sey aus dem im Timäus Gesagten genommen, aber sie haben den Plato nicht ver-

standen. Sie haben keinen Begriff von der Weltschöpfung, und dichten dem Plato viel Falsches an, und entstellen die Meinungen des Mannes, wie wenn nur sie die intelligible Natur erfaßt hätten, er aber und die andern seligen Männer nicht. — Stimmen sie mit ihm nicht zusammen, so mögen sie es ohne Neid sagen, und nicht dadurch, daß sie die Hellenen mit Hohn und Uebermuth behandeln, sich bei denen, die sie hören, zu empfehlen suchen. Was die Alten über die intelligibeln Dinge gesagt haben, sey viel besser und wissenschaftlicher vorgetragen, und werde von denen, die von dem unter der Menge umlaufenden Betruge nicht getäuscht seyen, erkannt werden. Was sie aber zu dem von jenen Erhaltenen hinzugesezt haben, sey Unpassendes. Sie bringen, indem sie ihnen widersprechen wollen, allerlei Entstehungen und Vernichtungen vor, tadeln das Weltall, machen aus der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper einen Vorwurf, sezen den, der dieses All regiert, herab, identificiren den Demiurg mit der Seele, und schreiben der Seele dieselben leidensvollen Zustände zu, wie den particulären Seelen. — Wie das Verhältniß, in welches sich die Gnostiker zu Plato sezten, nach Plotin eine Folge ihrer Anmaaßung und Selbstüberschäzung war, so gehört diese überhaupt zu ihrem eigenthümlichen Character. In dieser Hinsicht bemerkt Plotin (c. 9.), indem er die gnostische Weltanklage durch Hinweisung auf eine, jedem nach seiner sittlichen Würdigkeit sein Loos bestimmende, Gerechtigkeit widerlegt, gegen die Gnostiker: Man müsse streben, so gut als möglich zu werden, und nicht glauben, daß man allein gut werden könne, denn so sey man gerade noch nicht gut. Man müsse glauben, daß auch andere Menschen gut werden können, daß die Dämonen gut sind, noch weit mehr aber die Götter, die in dieser Welt sind, und nach jener bliken, am meisten aber die Führer dieses Alls, und

die allerseligste Seele. Sodann müsse man auch die intelligibeln Götter preisen, und den über allen erhabenen, großen König, welcher dort sey, und gerade durch die Menge der Götter seine Größe offenbare. „Willst du aber sie übersehen,“ fährt Plotin fort, „und dich selbst erhöhen, als wärest du nicht geringer, so bedenke für's Erste, je besser einer ist, desto wohlwollender ist er gegen alle, und gegen die Menschen, und dann, daß man mit Würde und Bescheidenheit, ohne plumpe Anmaaßung, soweit streben müsse, als unsere Natur zu streben vermag, mit der Ueberzeugung, daß auch andere eine Stelle bei Gott haben, und daß man nicht sich allein, wie im Traumflug jenem zunächst stellen darf, wodurch man sich nur der Möglichkeit, soweit sie der Seele des Menschen verliehen ist, Gott zu werden, beraubt. Sie kann es, soweit der Geist (νοῦς) sie führt, über den Geist hinausgehen, ist soviel als den Geist verlieren. Thörichte Menschen lassen sich durch solche Reden verführen, wenn sie plözlich hören: „Du bist besser, nicht blos als alle Menschen, sondern auch als die Götter.“ Denn groß ist die Anmaaßung der Menschen, und der zuvor bescheidene, demüthige und schlichte Mann erhebt sich sogleich, wenn er hört: „Du bist Gottes Sohn, die andern aber, die du bewundertest, sind nicht Gottes Söhne, noch was sie von Altersher verehren. Du aber bist ohne Arbeit und Mühe erhabener, als selbst der Himmel.“ Auf dieselbe egoistische Selbsterhebung der Gnostiker bezieht sich auch folgende Stelle (c. 18.) in welcher Plotin (wie z. B. auch c. 9.) ihr die fromme Ergebung entgegenstellt, die die Folge der neuplatonischen, nicht auf das Einzelne, sondern das Ganze sehenden, und daher auch alles, was von der Welt kommt, willig tragenden, Weltansicht sey: „Sie sagen vielleicht, ihre Lehren bewirken, daß man den Körper fliehe, sogar hasse, die unsrigen aber halten die Seele in ihm fest. Dieß ist aber ge-

rade so, wie wenn zwei dasselbe schöne Haus bewohnten, der eine aber die Einrichtung und den Baumeister tadelte, nichts desto weniger jedoch in demselben bliebe, der andere aber nicht tadelte, sondern behauptete, daß der Baumeister alles mit der größten Kunst gemacht habe, und die Zeit abwartete, wo er es zu verlassen hat, weil er nun keine Wohnung mehr nöthig hat. Jener erstere aber würde weiser, und zum Verlassen bereitwilliger zu seyn glauben, weil er zu sagen weiß, daß die Wände des Hauses aus leblosen Steinen und Balken bestehen, und daß ihm so vieles fehlt, die wahre Wohnung zu seyn, ohne zu bedenken, daß den Unterschied das Nichtertragen des Nothwendigen ausmacht, da ja doch auch der nicht mit Unmuth hinweggehen wird, der die Schönheit der Steine mit Ruhe liebt. So lange man einen Körper hat, muß man in den Häusern bleiben, die von der lieben Schwester Seele bereitet worden sind, die Macht genug hat, ohne Mühe schöpferisch zu wirken." — Welchen nachtheiligen Einfluß auf das sittliche Leben die gnostische Weltansicht habe, zeigt Plotin in den ernsten Worten (c. 15.): „Am wenigsten dürfen wir vergessen, welchen Einfluß diese Reden auf die Seelen derer haben, die sie hören, und sich durch sie zur Verachtung der Welt und alles dessen, was in der Welt ist, bewegen lassen. Es gibt eine doppelte Ansicht über das höchste Gut. Die eine sezt es in die körperliche Lust, die andere in das Schöne und in die Tugend, bei welcher das Streben von Gott ausgeht, und zu Gott zurükführt. Epikur konnte, nachdem er die Vorsehung aufgehoben hatte, nichts übrig bleiben, als die Vorschrift, der Lust und dem Vergnügen zu folgen. Die Lehre dieser (der Gnostiker) aber tadelt mit noch jugendlicherem Uebermuth den Herrn der Vorsehung, und die Vorsehung selbst. Sie hat alle Geseze, die hier gelten sollen, in Unehre gebracht, und die zu jeder Zeit anerkannte Tugend und Sittlich-

keit des Lebens dem Gelächter preisgegeben, damit hier nichts gutes mehr zu seyn scheine. Sie hat die Sittlichkeit aufgehoben, und die den Sitten eingepflanzte Gerechtigkeit, die durch Vernunft und Uebung zur Vollendung kommt, und überhaupt alles, wodurch der Mensch tugendhaft wird, so daß ihnen nichts bleibt, als die Lust und ihr eigenes Selbst, und ihre Abgezogenheit von der Gemeinschaft mit andern Menschen, und die Rüksicht auf den bloßen Nuzen, wenn nicht etwa einer von Natur besser ist, als diese Lehre. Denn was man sonst für schön und gut gilt, gilt ihnen nicht dafür, sondern etwas anderes, welchem sie nachstreben. Und doch sollten sie als Wissende nach jenem streben, und in ihrem Streben dieses erste, das aus der göttlichen Natur kommt, im rechten Stand zu erhalten suchen. Denn gut ist, auf die göttliche Natur zu achten, wer aber an der, die körperliche Lust verachtenden, Tugend keinen Theil hat, auf den kann auch das Göttliche durchaus keinen Eindruk machen. Den Beweis hievon geben sie selbst dadurch, daß von Tugend bei ihnen gar nicht die Rede ist; die Lehre von der Tugend fehlt bei ihnen ganz, und sie sagen weder, was sie ist, noch wie viel zu ihr gehört, noch wie viel schönes in den Lehren der Alten hierüber enthalten ist, aus denen man sie schöpfen und erwerben kann, noch wie die Seele gebildet und gereinigt wird. Denn nicht das Sagen: „Schaue auf Gott (βλέπε πρὸς θεὸν)“, kann etwas Ersprießliches bewirken, wenn du nicht lehrest, wie du denn auch schauen willst. Denn, was hindert, könnte einer sagen, zu schauen, und doch keiner Lust sich zu enthalten, oder den Zorn nicht zu bändigen, im Gedächtniß zu behalten den Namen Gott, aber gefangen von allen Leidenschaften, nicht versuchend, eine derselben auszustoßen? Nein, die Tugend, die zur Vollendung vorwärts schreitet, und sich mit Besonnenheit in die Seele einwohnt, zeigt uns Gott.

Gott, ohne wahre Tugend ausgesprochen, ist ein leerer Name.“

Ehe wir das Verhältniß der plotinischen Weltansicht, wie sie in den vorliegenden Stellen ausgesprochen ist, zur gnostischen näher zu bestimmen suchen, kann es nicht überflüßig seyn, die Frage kurz in Erwägung zu ziehen, welche Gegner eigentlich Plotin in dem genannten, seinem ganzen Inhalte nach, polemischen Buche, vor Augen hat? Daß es gegen die Gnostiker gerichtet sey, sagt zwar die Ueberschrift, aber diese hat ihm ja erst Porphyr gegeben, und Plotin selbst hat es, wie es scheint, absichtlich vermieden, seine Gegner genauer zu bezeichnen. Der Name Gnostiker findet sich in dem ganzen Buche auch nicht ein einzigesmal, aber ebenso wenig ist ein anderer Gegner, welchem die Bestreitung gälte, genannt. Es kommt bei dieser Frage eine Stelle in der Schrift des Porphyrius über Plotin's Leben in Betracht (De vita Plotini c. 16.). „Zu seiner (des Plotinus) Zeit,“ sagt hier Porphyrius, „waren unter den Christen, neben vielen andern, auch Häretiker, die von der alten Philosophie ihren Auslauf genommen, Adelphios und Aquilinus, welche im Besitze der meisten Schriften des Alexandros aus Lybien, des Philokomos, und des Lydiers Demostratos, Offenbarungen des Zoroastres, und des Zostrianos, auch des Nikotheos, des Allogenes, und des Mesos (oder Meses) und andere dergleichen ins Publicum brachten, und als Selbstbetrogene viele betrogen, als ob denn wirklich Plato in die Tiefe des intelligibeln Wesens nicht eingedrungen wäre. Weßhalb er selbst (Plotinus) in den Unterhaltungen viele Widerlegungen vortrug, und auch ein Buch geschrieben hatte, welches ich „Gegen die Gnostiker“ überschrieben; uns überließ er, das Uebrige zu prüfen. Amelius hatte seine Widerlegung der Schrift des Zostrianos bis zu vierzig Büchern ausgedehnt. Ich, Porphyrius, aber habe gegen die Schrift des Zoroastres zahlreiche Beweise

zusammengestellt, um zu erweisen, daß das Buch unächt und neu sey, geschmiedet von denen, die die Häresie zu Stande gebracht, um glauben zu machen, es seyen des alten Zoroastres Lehren, die sie selber sich vorgenommen, in Achtung zu bringen." Diese Stelle scheint allerdings beim ersten Anblik ein nicht unwillkommenes Licht zu geben, weßwegen Creuzer in der genannten Abhandlung sich hauptsächlich auch mit dieser Stelle beschäftigt hat. Creuzer glaubt in der für die Geschichte der Philosophie und der christlichen Kirche so wichtigen Erzählung, die sie enthalte, befriedigenden Aufschluß über die Frage zu finden, welche Bewegungsgründe den Plotin zur Abfassung dieses Buchs bestimmt, und was den Porphyrius berechtigte, demselben den Titel: „Gegen die Gnostiker," zu geben. Diese gute Meinung von dieser Stelle kann ich aus dem einfachen Grunde nicht theilen, weil ich, solange wir mit Creuzer selbst unsere völlige Unwissenheit über alle hier vorkommende Namen gestehen müssen, nicht sehe, welche befriedigende Auskunft sie uns geben kann. Das einzige Datum, das wir mit Sicherheit aus ihr erheben können, ist nur dieß, daß die sogenannten zoroastrischen Offenbarungen von Christen in Umlauf gebracht, von den Neuplatonikern aber, wegen ihrer mit der neuplatonischen Philosophie unverträglichen Tendenz, als unächt verworfen und nachgewiesen wurden. Aber gerade von diesem Datum läßt sich keine Anwendung auf die plotinische Schrift machen, da in ihr nichts sich findet, was darauf bezogen werden könnte. Ja das Eigene der von Porphyrius gegebenen Notiz besteht vielmehr eben darin, daß sie uns nicht nur die gewünschte Auskunft nicht gibt, sondern sogar in der Benüzung der weit näher liegenden Data, die uns die Vergleichung der plotinischen Schrift mit den Berichten der Kirchenlehrer über die Gnostiker darbietet, irre machen zu wollen scheint, indem wir nun nicht wissen, wie sich dieses Bekannte zu

jenem Unbekannten verhält. Zwar hat Creuzer, um die von Porphyr gegebene Notiz nun doch einmal so viel möglich zu benüzen, aus der Erwähnung zoroastrischer Offenbarungen, womit sich nach seiner Versicherung jene Sectirer, welche die plotinische Polemik veranlaßten, getragen haben, den unwidersprechlichen Schluß ziehen zu dürfen geglaubt, daß Porphyrius, obschon er in seiner Erzählung die Manichäer nicht ausdrüklich nennt, unter den Gnostikern auch die Anhänger des Manes mitbegriffen habe. Dieß beurkunde die Abschwörungsformel, in welcher die zur katholischen Kirche über = oder zurüktretenden Manichäer diejenigen, welche den Zaradas (Zoroaster) und Budas, und Christus und Manichäos, und die Sonne ein und dasselbige Wesen nennen, verfluchen mußten. Die hier sogleich sich entgegenstellende Einwendung, wie doch Plotin, der schon im Jahr 270 gestorben, gegen die erst gegen das Jahr 280 aufgetretenen Manichäer schreiben konnte, wird durch die Bemerkung beseitigt, die Lehren, die man Manichäismus nannte, seyen ja schon vor Plotin's Auftreten im römischen Reiche verbreitet gewesen. Es sey nicht wahrscheinlich, daß der so verbreitete Platonismus mit dem Manichäismus unvermischt geblieben, zumal in Alexandria, wo die platonische Philosophie um diese Zeit in ihrer neuen Entwiklung alle Geister in Bewegung gesezt habe. Auch hören wir ja bestimmt, daß der Vorläufer des Manes, Scythianus, in Alexandria wohnte, und die Schriften des Aristoteles gelesen hatte. Wer sich aber um Aristoteles bekümmerte, wie sollte der doch mit Plato ganz unbekannt geblieben seyn? So scheinbar aber diese Combinationen sind, so wenig kann ich sie für historisch begründet halten. Wie wenig auf Scythianus, den Vorläufer Mani's, als eine historische Person zu bauen sey, habe ich an einem andern Orte ausführlich dargethan[3]). Schon damit fällt

3) Manich. Rel. syst. S. 459. f.

die Voraussezung eines vormanichäischen Manichäismus, von welchem schon Plotin Kenntniß gehabt habe. Die Schrift Plotins enthält aber überdieß selbst einige Merkmale, die deutlich genug gegen die Voraussezung sprechen, er habe bei den Gegnern, die er bestreitet, insbesondere auch an die Manichäer gedacht. Die Manichäer waren allerdings Naturfeinde, wie Plotin seine Gegner schildert, aber sie waren es nicht durchaus. Ihr Dualismus ließ überall in der sichtbaren Natur Gutes und Böses gemischt seyn, und am wenigsten bezog sich ihre Naturfeindschaft auf die Sonne, die ihnen vielmehr der Siz und das Symbol des Lichtgeistes Christus war (weßwegen in den zuvor angeführten Formeln Zaradas, Budas, Christus, Manichäos und die Sonne ein und dasselbe Wesen genannt werden). Aber eben die Sonne nennt Plotin in seiner Polemik wiederholt so, daß die Naturverachtung seiner Gegner sich auch auf sie erstrekt haben muß[4]. Wollte man also

4) Vgl. c. 4. 5: „Welche andere Sonne gibt es denn nach, und vor dieser sichtbaren? Ist es nicht ungereimt, daß sie, die einen Körper haben, wie die Menschen, und Begierden und Affecte, von ihrer Macht nicht gering denken, und sich das Vermögen zuschreiben, das Intelligible zu erreichen, von der Sonne aber nicht zugeben wollen, daß sie höher steht, und Leiden und Veränderungen weniger unterworfen ist, und einen bessern Verstand hat als wir?" C. 18.: „Wie können sie auch die Schlechtesten als Brüder begrüßen, die Sonne aber, und die Himmlischen, Brüder zu nennen, für unrecht halten?" Alles dieß konnte manichäischen Gegnern nicht entgegengehalten werden, vollkommen aber paßt es auf die Marcioniten, welchen auch Tertullian c. Marc. II, 2. entgegnet: *unicus sol est, o homo, qui mundum hunc temperat, et quando non putas, optimus et utilis, et cum tibi acrior et infestior, vel etiam sordidior atque corruptior, rationi tamen suae par est. Eam tu si per-*

selbst eine schon geschehene Verbindung des Manichäismus mit dem Platonismus voraussezen, der Manichäismus paßt auch so nicht zu der Farbe, die Plotin den von ihm bestrittenen Gegnern gibt. Zieht man sich aber zulezt aus den Schwierigkeiten, in die man sich auf diesem Wege verwikelt, mit der Bemerkung zurük, die Creuzer (a. a. O. S. 357.) mit den Worten macht: „auf Namen kommt es ja nicht an, und will man lieber von einem gnostischen Dualismus reden, als vom Manichäismus, so habe ich nichts dagegen," so ist dieß zwar allerdings der einzige Ausweg, welcher offen bleibt, es ist aber ebendamit zugleich zugegeben, daß man den festen Punct, von welchem man ausgehen zu können glaubte, als einen unhaltbaren wieder aufzugeben sich genöthigt sah. In der That erscheint uns die von Porphyrius gegebene Notiz, wir mögen sie betrachten, wie wir wollen, als eine völlig unbrauchbare, und sie kann nur aus Verhältnissen hervorgegangen seyn, die dem Porphyr weit näher lagen, als dem Plotin. Es kann kein Zweifel darüber seyn, daß Plotin keine andere Gnostiker bestreitet, als dieselben, die uns aus den Schriften der Kirchenlehrer wohl bekannt sind. Die Nachrichten, die wir in ihnen über die Lehren der Gnostiker finden, sezen uns hinlänglich in Stand, uns die plotinische Polemik zu erklären, selbst ohne daß wir den dem Plotin noch ferne stehenden Manes zu Hülfe zu rufen nöthig haben. Um dieß etwas näher nachzuweisen, müssen wir auch hier zwischen der gnostischen Weltansicht überhaupt, und einzelnen von den Gnostikern aufgestellten Lehren und Vorstellungen unterscheiden, da sich sogleich die Bemerkung aufdringt, daß nicht alles, was Plotin gegen die Gnostiker geltend macht, auf die verschiedenen Hauptparteien derselben auf

---

*spicere non vales, jam nec illius alterius solis, si qui fuisset, radios sustinere potuisses, utique majoris.*

gleiche Weise seine Anwendung findet. Was Plotin über die gnostische Weltansicht überhaupt, wie sie die zweite, dem Buche gegebene Ueberschrift: *κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου, καὶ τὸν κόσμον εἶναι,* bezeichnet, bemerkt, gilt in gewissem Sinne von jedem, zur ersten und zweiten Classe gehörenden gnostischen System, da die Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott, und der zwischen beiden angenommene große Unterschied, den erstern zu einem höchst unvollkommenen, der Idee des an sich Guten unfähigen Wesen macht, aber doch trifft dieser Vorwurf gerade dasjenige System, das Plotin sonst vor Augen hat, das valentinianische, am wenigsten, und seine Polemik müßte, wenn sie blos diesem System gälte, in mancher Stelle weit milder lauten. Mit weit größerem Recht kann jenes *λέγειν, κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου, καὶ τὸν κόσμον εἶναι,* oder jenes *κατατρέχειν τῆς πλάσεως καὶ κακίζειν τὸ σῶμα,* wie Clemens von Alexandrien (**Strom. IV, 26.**) dieselbe gnostische Weltansicht bezeichnet, von den Systemen der Ophiten, des Basilides und Saturnin gesagt werden, warum soll aber Plotin bei diesem Hauptvorwurfe nicht ganz besonders auch das marcionitische System vor Augen gehabt haben? Durch kein anderes System wurde die dualistische Weltansicht so allgemein verbreitet, als durch das marcionitische, in keinem trat sie so characteristisch und schroff hervor, und wenn die Wahrscheinlichkeit der Berüksichtigung des einen oder andern Systems auch mit Rüksicht auf die äussern Verhältnisse zu bestimmen ist, welches andere System konnte dem in Rom lebenden neuplatonischen Philosophen näher liegen, als eben das marcionitische, das, wie das valentinianische, in Rom seine zahlreichsten Anhänger hatte? Wirklich finden sich daher auch bei Plotin, wie wir voraus mit Recht erwarten, einige Stellen, die nicht nur am natürlichsten auf das marcionitische System bezogen werden, sondern sogar auf kein an-

deres ebenso bezogen werden können. Wenn Plotin, wie er seinen Gegnern so oft schuldgibt, von einem *καταφρονῆσαι κόσμου, καὶ θεῶν, τῶν ἐν αὐτῷ, καὶ τῶν ἄλλων καλῶν* (c. 16.), von einem *λοιδορεῖν τούτοις* (c. 17.), von einem *φεύγειν τὸ σῶμα πόῤῥωθεν μισοῦντας* (c. 18.), einem *μισεῖν τὴν τοῦ σώματος φύσιν* (c. 17.) spricht, von ihnen sagt, sie seyen *μεμφόμενοι τῷδε τῷ παντὶ, καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῇ ψυχῇ αἰτιώμενοι, καὶ τὸν διοικοῦντα τόδε τὸ πᾶν ψέγοντες* (c. 6.), von ihrer Lehre: *ὁ λόγος οὗτος ἔτι νεανικώτερον τόν τε προνοίας κύριον, καὶ αὐτὴν τὴν πρόνοιαν μεμψάμενος* (c. 15.), auf welches System passen alle diese Bezeichnungen besser, als auf das marcionitische, wie genau stimmen sie mit den Ausdrüken zusammen, die namentlich Tertullian von demselben gebraucht? Was in der zulezt genannten Stelle (c. 15.) weiter folgt: *καὶ πάντας τοὺς νόμους τοὺς ἐνταῦθα ἀτιμάσας* (*ὁ λόγος οὗτος*) *καὶ τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνευρημένην, τό τε σωφρονεῖν, τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος, ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθείη ὕπαρχον, ἀνεῖλε τό τε σωφρονεῖν, καὶ τὴν ἐν τοῖς ἤθεσι σύμφυτον δικαιοσύνην, τὴν τελουμένην ἐκ λόγου καὶ ἀσκήσεως*, bezieht sich zwar nach dem Zusammenhang zunächst auf solche Gnostiker, die aus dem gnostischen Antinomismus einen moralischen Indifferentismus (das *δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκὶ*, Clem. Strom III, 1.) ableiteten, aber es kann dabei (wie Plotin überhaupt die verwandten Erscheinungen soviel möglich zusammenfaßt), zugleich auch an den marcionitischen Antinomismus, und an die demselben eigene Geringschäzung der *δικαιοσύνη* gedacht werden. Insbesondere möchte auch in der Stelle (c. 4.): *ποτὲ δὲ καὶ φθερεῖ αὐτόν; εἰ γὰρ μετέγνω, τί ἀναμένει;* eine Beziehung auf die Lehre Marcions, wie sie wenigstens von einigen seiner Schüler modificirt wurde, kaum zu ver-

kennen seyn. Es ist davon die Rede, daß die Weltseele oder der gnostische Weltschöpfer die geschaffene Welt, in Folge einer Anwandlung von Reue, wieder zerstört. Von einer solchen Reue hatte namentlich Apelles (in den S. 406. f. angeführten Stellen) gesprochen. Ist, wie Tertullian in Beziehung auf die Lehre des Apelles sagt, *teste poenitentia institutoris sui delictum mundus*, wie sehr war Plotin zu jenen Fragen berechtigt? Neben dem marcionitischen System kommt kein anderes so sehr in Betracht, wie das valentinianische. Auf dieses finden sich überall die deutlichsten Hinweisungen, und zwar um so speciellere, wie dieß die Natur dieses Systems von selbst mit sich brachte. Solange es sich blos um die gnostische Weltansicht im Allgemeinen handelte, bot sich vor allem das marcionitische System der Polemik dar, wollte man aber auch einzelne Lehren der speculativen Theologie der Gnostiker in Erwägung ziehen, so war das, die Speculation so viel möglich beschränkende, marcionitische System, für diesen Zweck nicht ebenso passend, ganz besonders aber eignete sich hiezu das, der Speculation über das Uebersinnliche, und das Verhältniß der übersinnlichen und sinnlichen Welt einen so weiten Spielraum öffnende, valentinianische. Wie sehr der Vorwurf einer unnöthigen Vervielfältigung der Principien der intelligibeln Welt das valentinianische System trifft, ist schon oben gezeigt worden, aber auch daraus zu ersehen, daß denselben Vorwurf ihm auch Tertullian macht, z. B. Contra Marc. I, 5.: *Valentinus simul ausus est duos concipere, Bythium et Sigen, tum usque ad XXX aeonum foetus, tanquam aeoniae scrofae* [5]*), examen divinitatis effudit.* Die Stelle c. 6., eine der am meisten

5) Vgl. Virgil's Aeneis III, 390. f. *Litoreis ingens inventa sub ilicibus sus, Triginta capitum foetus enixa jacebit, Alba solo recubans, albi circum ubera nati.*

ins Specielle gehenden; *τὰς δὲ ἄλλας ὑποστάσεις τί χρὴ λέγειν ἃς εἰσάγουσι, παροικήσεις, καὶ ἀντιτύπους, καὶ μετανοίας; εἰ μὲν γὰρ ψυχῆς ταῦτα λέγουσι πάθη, ὅταν ἐν μετανοίᾳ ᾖ, καὶ ἀντιτύπους, ὅταν οἷον εἰκόνας τῶν ὄντων, ἀλλὰ μὴ αὐτά πω τὰ ὄντα θεωρῇ, καινολογούντων ἐστὶν, εἰς σύστατιν τῆς ἰδίας αἱρέσεως*, erklärt Creuzer (a. a. O. S. 358.) hauptsächlich aus den Lehren des Basilides, und erinnert mit Heigl (S. 62.) sehr treffend an die Stelle bei Clemens Strom. IV, 26. Gleichwohl ziehe ich es, wegen des ganzen Zusammenhangs der Stelle vor, auch hier, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorzugsweise an das valentinianische System zu denken. Die *παροικήσεις* scheinen mir ganz passend von dem Wohnen der Weltseele oder Sophia ausserhalb des Pleroma, von ihrem und der zu ihr gehörenden Seelen temporären Aufenthalt in dem Orte, welchen die Valentinianer den Ort der Mitte nannten, verstanden zu werden. Was die *ἀντιτύπους* betrifft, so hatten die Valentinianer überhaupt die Ansicht: *πάντα ταῦτα τύπους ἐκείνων εἶναι* (Iren. I. 7, 2.) und es konnten in diesem Sinne namentlich der obern Sophia gegenüber, die untere Sophia und der Demiurg als *ἀντίτυποι* betrachtet werden, ganz besonders aber scheint mir hieher zu gehören, was Irenäus I. 4, 2. über die valentinianische Kosmogonie sagt: *ταύτην σύστασιν καὶ οὐσίαν τῆς ὕλης γεγενῆσθαι λέγουσιν, ἐξ ἧς ὅδε ὁ κόσμος συνέστηκεν. Ἐκ μὲν γὰρ τῆς ἐπιστροφῆς τῆς τοῦ κόσμου καὶ τοῦ δημιουργοῦ πᾶσαν ψυχὴν τὴν γένεσιν εἰληφέναι, ἐκ δὲ τοῦ φόβου καὶ τῆς λύπης τὰ λοιπὰ τὴν ἀρχὴν ἐσχηκέναι· ἀπὸ γὰρ τῶν δακρύων αὐτῆς γεγονέναι πᾶσαν ἔνυγρον οὐσίαν, ἀπὸ δὲ τοῦ γέλωτος τὴν φωτεινὴν, ἀπὸ δὲ τῆς λύπης καὶ τῆς ἐκπλήξεως τὰ σωματικὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα.* Alle diese Factoren und Elemente der Welt, in welchen sich die verschiedenen Zustände der Seele objectivirten, sind die ihr

gegenübertretenden Bilder ihres eigenen Wesens. In die Reihe dieser Zustände gehört auch die *μετάνοια*, von welcher Plotin spricht. Sie scheint mir nichts anders zu seyn, als derselbe Zustand, welcher bei Irenäus *ἐπιστροφὴ* genannt wird. Nachdem Irenäus von der *λύπη*, dem *φόβος*, der *ἀπορία*, der *ἄγνοια* der gefallenen Sophia gesprochen hat, sezt er hinzu (I. 4, 1.): *ἐπισυμβεβηκέναι δὲ αὐτῇ καὶ ἑτέραν διάθεσιν τὴν τῆς ἐπιστροφῆς ἐπὶ τὸν ζωοποιήσαντα*[6]). Von *μετάνοιαι* in der Mehrheit konnte Plotin um so mehr reden, da derselbe Zustand der *ἐπιστροφὴ* auch der obern Sophia zugeschrieben wurde (Iren. I. 2, 3.). Unverkennbar valentinianisch ist ohnedieß, was Plotin (c. 4.) von einer *πτεροῤῥυήσασα ψυχὴ* sagt, einem von ihr begangenen *σφάλμα*, einem *ἐπιλελῆσθαι τῶν ἐκεῖ*, und besonders (c. 10.) von einem *νεῦσαι κάτω ψυχὴν, καὶ σοφίαν τινὰ*, und von den mit ihr herabgekommenen *ἄλλαι ψυχαὶ*, als *μέλη τῆς σοφίας*, und von dem *δημιουργὸς*, welcher, als *εἴδωλον εἰδώλου*, als Abbild der Sophia-Achamoth, die selbst ein Bild der höhern Sophia ist, und als *ἀποστὰς τῆς μητρὸς, ἐπ᾽ ἔσχατα εἰδώλων* die Welt schuf, und (c. 11.) von einem *ἐννόημα*, wovon die Gnostiker reden, was offenbar nichts anderes als die *ἐνθύμησις* der Valentinianer ist, und (c. 12.) von der *μήτηρ*, die sie dem *εἴδωλον* geben, und die selbst nur ein *εἴδωλον ὑλικὸν* sey. Auch das *ἀναμένειν τὰς καθ᾽ ἕκαστον ψυχὰς* (c. 4.), oder die Lehre, daß die Welt solange daure, bis alle pneumatische Seelen aus der Welt in das Pleroma

---

6) Man vgl. auch das vorangehende: *ἐπὶ ζήτησιν ὁρμῆσαι (αὐτὴν) τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτὸς*, und das nachfolgende §. 5.: *διοδεύσασαν οὖν πᾶν πάθος τὴν μητέρα αὐτῶν, καὶ μόγις ὑπερκύψασαν ἐπὶ ἱκεσίαν τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτός.*

gelangt wären, hat Creuzer S. 369. mit Recht als valentinianisch bezeichnet. Sehr bestimmt weist Plotin (c. 4.), wo die gnostische Erklärung von der Entstehung der Welt bestritten, und unter anderem bemerkt wird: *τί γὰρ ἂν ἑαυτῇ καὶ ἐλογίζετο γενέσθαι ἐκ τοῦ κοσμοποιῆσαι* (*ἡ ψυχή*); *γελοῖον γὰρ τὸ ἵνα τιμῷτο* (vergl. c. 10. *πῶς ἂν τὸ ἵνα τιμῷτο;*), in diesen leztern Worten auf eine bekannte Ansicht der bestrittenen Gegner zurück. Mit Recht hat Heigl (a. a. O. S. 57.) die oben (S. 146.) angeführte valentinische Stelle (*τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου, παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι᾽ ὀνόματος αὐτοῦ*) verglichen. Auch sonst finden wir wiederholt den Gnostikern die Ansicht beigelegt, die sichtbare Welt sey zur Ehre und Verherrlichung der unsichtbaren geschaffen worden. Man vgl. Irenäus l. 1, 2. (*τοὺς αἰῶνας, εἰς δόξαν τοῦ πατρὸς προβεβλημένους, βουληθέντας καὶ αὐτοὺς διὰ τοῦ ἰδίου δοξάσαι τὸν πατέρα, προβαλεῖν προβολὰς ἐν συζυγίᾳ*) 5, 2. (*τὴν ἐνθύμησιν βουληθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πεποιηκέναι αὐτῶν*) II. 6, 3. (*esse imagines eorum, quae intra Pleroma sunt, latenter Salvatore operato, sic fieri in honorem eorum, qui sursum sunt.*) 7, 1. (*ignorante demiurgo universa, Salvatorem dicunt honorasse Pleroma in conditione* [bei der Schöpfung] *per Matrem similitudines et imagines eorum, quae sursum sunt, emittentem*). Epiphanius Haer. XXXI, 5. (*οὗτοι* [die höchsten männlichen Aeonen] *τὴν προσωνυμίαν εἰς τὴν δόξαν τοῦ πάντα περιέχοντος ἐποιήσαντο*). Was endlich, um dieß noch zu erwähnen, die von Plotin ziemlich ausführlich widerlegte gnostische Vorstellung betrifft, daß die Seele nicht sowohl selbst herabgekommen, als vielmehr nur einen, das Dunkel erhellenden Lichtstrahl habe herabfallen lassen, so kann dieß wohl nur auf die Einwirkung bezogen werden, die die Va=

lentinianer auf die ausserhalb des Pleroma oder Lichtreichs befindliche Sophia von demselben aus stattfinden ließen. Es ist von einem Lichtstrahl die Rede, der zuerst von Christus, und dann vom Soter in das Dunkel, in welchem sie war, herabkam, und durch welchen sowohl die Sophia selbst geformt, als auch die Weltschöpfung möglich gemacht wurde (Iren. I, 4. s. oben S. 132. f.). Da nun auf diese Weise von einem neben der Seele bei der Weltschöpfung thätigen Lichtprincip die Rede ist, und da überdieß, wie namentlich im ophitischen System, die Seele selbst als ein aus dem Pleroma herabgefallener Lichttheil geschildert wird, so konnte Plotin dadurch gar wohl zu der Einwendung veranlaßt werden, daß so eigentlich zwei Principien angenommen werden, von welchen das eine oder das andere überflüssig sey. Die in demselben Zusammenhang (c. 12.) erhobene Einwendung, daß man nicht wisse, ob der Fall der Seele die Finsterniß schon voraussetze, oder die Finsterniß erst durch den Fall der Seele hervorgebracht werde, beantwortet sich zwar nach der gegebenen Darstellung des valentinianischen Systems von selbst, kein anderes System aber konnte sosehr, wie dieses, zu einer solchen Einwendung die Veranlassung geben, da es zwar die Finsterniß und die Materie nicht für selbstständige Principien hält, aber nicht selten auf eine Weise von ihnen spricht, nach welcher dieß leicht vorausgesezt werden könnte.

Die hiemit gegebenen Andeutungen werden die Voraussezung hinlänglich rechtfertigen, daß Plotin keine andere gnostische Systeme bestreitet, als dieselben, die uns aus den Schriften der kirchlichen Schriftsteller bekannt sind. Schwierig wird die Nachweisung des Einzelnen öfters hauptsächlich dadurch, daß Plotin nicht nur zwischen den verschiedenen gnostischen Systemen keinen Unterschied macht, sondern auch nicht einmal die verschiedenen Principien, die von ihnen aufgestellt wurden, genauer unterscheidet.

Er hält sich mehr nur an diejenigen, die mit den Principien der neuplatonischen Philosophie in die nächste Berührung kamen, wie die Seele. Auf mehrere andere wird keine Rücksicht genommen, wie insbesondere auf alle, die die Gnostiker mit christlichen Namen bezeichneten. So mußte manches, allgemeiner aufgefaßt, seine eigenthümliche und ursprüngliche Farbe zum Theil verlieren, und in einer Abgerissenheit und schwankenden Unbestimmtheit erscheinen, die es in den gnostischen Systemen selbst nicht hat. Es hängt hiemit auch die schon öfters aufgeworfene, auch von Creuzer besprochene Frage zusammen, ob Plotin sein Buch nicht gegen die Christen überhaupt gerichtet habe? eine Frage, die wohl noch mehr beachtet zu werden verdient, als bisher geschehen ist. Folgt man dem Gange der plotinischen Polemik mit Aufmerksamkeit, so kann man sich an manchen Stellen des Gedankens nicht erwehren, Plotin wolle dem Leser die Aussicht in einen nicht sehr ferne liegenden Hintergrund offen erhalten, und manches Eigenthümliche der Schrift möchte daher seine befriedigendste Erklärung durch die Voraussezung erhalten, ihre Polemik sey zwar nicht unmittelbar gegen die Christen gerichtet, aber doch absichtlich so gehalten, daß das zunächst gegen die Gnostiker Gesagte auch wieder seine Anwendung auf die Christen überhaupt finden konnte. Auch Creuzer will daher (S. 353. vergl. S. 369.) nicht in Abrede stellen, daß in Plotin's Buche Aeusserungen vorkommen, die einen verdekten Widerspruch gegen die Grundlehren des Christenthums enthalten, wie z. B. c. 9. wo diejenigen getadelt werden, die ausser dem Einen Gott nicht eine Vielheit von Göttern anerkennen wollen. Diese Stelle treffe, gesteht Creuzer, man möge daran drehen und wenden, wie man wolle, das Christenthum überhaupt, sie sey eine von den wenigen, die man nicht beseitigen könne. Dieser Vorwurf des *συστεῖλαι εἰς ἕν*, im Gegensaz gegen das *δεῖξαι πολὺ*,

τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτὸς (c. 9.) muß in einer gegen Gnostiker gerichteten Schrift um so mehr auffallen, da Plotin den Gnostikern auch wieder den entgegengesezten Vorwurf macht, daß sie die Principien der intelligibeln Welt zu sehr vervielfältigen, φύσεις ποιεῖσθαι πλείους (c. 1.), ἐπὶ τῶν νοητῶν πλῆθος ποιῆσαι (c. 6.), dieselbe Eigenthümlichkeit der gnostischen Systeme, die den Kirchenlehrern Veranlassung gab, sie geradezu des heidnischen Polytheismus zu beschuldigen. Aber selbst die Haupteinwendung, welche Plotin gegen die gnostische Vervielfältigung der Principien erhebt, möchte ebenso gut auf die eigentlich christliche Lehre bezogen werden können, als auf die gnostische. Wie nahe liegt es bei den Worten (c. 1.): γελοῖον ἐν τοῖς ἐνεργείᾳ οὖσι καὶ ἀΰλοις τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ διαιρουμένους φύσεις ποιῆσαι πλείους. — Οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μέν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινὶ, τὸν δὲ οἷον κινούμενον· τίς γαρ ἡσυχία νοῦ, καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη, ἢ τίς ἀργία, καὶ ἐπὶ ἕτερον τί ἔργον; an die christliche Logoslehre in ihrer damaligen vornicänischen Gestalt zu denken? Auf die damals so gewöhnliche Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς paßt die von Plotin, in Ansehung solcher Principien, getadelte Unterscheidung zwischen δύναμις und ἐνέργεια, ἡσυχία und κίνησις, oder προφορὰ, vollkommen, und selbst der hier gebrauchte Ausdruk προφορὰ, welcher bei den Gnostikern (die in diesem Sinne sich mehr des Ausdruks προβολὴ bedienten) nicht sehr gewöhnlich ist, möchte darauf hinweisen. Was Plotin gegen die Lehre von einer Weltentstehung, einer in der Zeit geschehenen Weltschöpfung geltend macht, trifft ohnedieß die Christen ebenso gut als die Gnostiker, die c. 14. gerügte Meinung, daß Krankheiten böse Geister seyen (δαιμόνια), die man durch Worte austreiben zu können sich rühme, um dem großen Haufen zu imponiren, war nicht blos unter den Gnosti-

fern, sondern auch unter den Christen allgemein verbreitet. Die so oft und in so starken Ausdrüken den Gegnern schuldgegebene Anmaaßung, die selbstgefällige Meinung, die sie hegen, daß sie allein gut, Söhne Gottes [7]), der Gegenstand der göttlichen Vorsehung seyen, die darauf beruhende Verachtung alles dessen, was dem Heiden in der Natur und Welt als verehrungswürdig und göttlich erschien, die Gewohnheit, auch die Schlechtesten, wofern sie nur zu denselben Meinungen und Grundsäzen sich bekannten, mit dem Brudernamen zu begrüßen, dieß und anderes, was damit zusammenhängt, selbst die Geringschäzung der Tugend, unter dem Vorgeben, daß es nur auf das *βλέπειν πρὸς θεὸν* ankomme (die christliche *πίστις*), alles dieß vereinigt sich zu einem Bilde, dessen Original ein Heide jener Zeit nicht blos in einer einzelnen Christensecte, sondern in der ganzen Gesellschaft der Christen vor sich zu sehen glauben mußte. Alles dieß zusammengenommmen möchte sogar die Vermuthung nicht unwahrscheinlich machen, die in der ganzen Schrift, wie absichtlich, vermiedene namentliche Nennung der bestrittenen Gegner habe darin ihren Grund, daß Plotin seine Polemik nicht ausschließlich auf die Gnostiker beschränken, vielmehr jedem seiner Leser freigestellt lassen wollte, sie auch auf die Christen überhaupt zu beziehen, deren allgemeiner Character in so manchen Erscheinungen des Gnosticismus nur seinen bestimmtern Ausdruk gefunden zu haben scheinen konnte.

Die Hauptfrage jedoch, um deren Beantwortung es uns noch zu thun seyn muß, betrifft das innere Verhältniß der plotinischen und gnostischen Lehre. Es ist schon ge-

---

7) Vgl. Clemens Strom. III, 4.: *Τοιαῦτα καὶ οἱ ἀπὸ Προδίκου, ψευδωνύμως Γνωστικοὺς σφᾶς αὐτοῦς ἀπαγορεύοντες, δογματίζουσιν, υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὐτούς.*

zeigt worden, daß die Verschiedenheit in manchen Puncten nicht für so bedeutend und wesentlich gehalten werden kann, als beim ersten Anblik zu seyn scheint, und je entschiedener gerade das von Plotin zum Hauptgegenstand der Polemik gemachte gnostische System, das valentinianische, ein platonisches Element in sich hat, desto mehr kommt darauf an, sowohl das Gemeinsame als das Divergirende genau ins Auge zu fassen. Gehen wir auf die ursprüngliche platonische Grundanschauung zurük, so ist es die Ansicht, daß sich die intelligible Welt zur sinnlichen, wie das Urbild zum Nachbild verhält. Hier sehen wir noch die beiden Gegner, Plotin und Valentin, auf demselben Grund und Boden stehen, aber hier liegt dann auch schon der Divergenzpunct, welcher beide Theile immer weiter von einander trennt. Es ist der Begriff des Bildes, um welchen es sich handelt. Das Bild hat zwei Seiten, nach welchen es betrachtet werden kann, eine positive und negative. Es ist als Bild mit dem Urbild Eins, aber auch wieder als bloßes Bild etwas anderes und vom Urbild verschiedenes. Diese einfache Unterscheidung enthält den Schlüssel zur genetischen Erklärung der ganzen Differenz, die zwischen Plotin und Valentin über das Verhältniß von Gott und Welt stattfindet, indem Plotin die Welt Gott so viel möglich gleichzustellen sucht, während dagegen Valentin, und noch mehr die übrigen hieher gehörenden Gnostiker alles thun, um die Welt von Gott durch die weiteste Kluft zu trennen. Wie sie dieß thun, darf hier nicht erst weiter entwikelt werden. Die Hauptlehren der gnostischen Systeme von der durch die Sophia in das Pleroma gebrachten Disharmonie, von dem Fall und den Leiden der Sophia-Achamoth, von dem so tief unter der höhern Welt stehenden Demiurg, ferner von der Materie, als einem selbstständigen Princip, und der in ihr herrschenden Macht des Bösen, der ganze gnostische Dualismus, und was zu demselben gehört, alle diese Leh-

ren haben die gemeinsame Tendenz, die Welt von Gott so viel möglich zu trennen, und das negative Verhältniß, in welches die Welt zu Gott zu setzen ist, in seiner ganzen Strenge durchzuführen. Ist die geschaffene sinnliche Welt gleichwohl noch ein Bild der intelligibeln Welt zu nennen, wie wenigstens Valentin sie betrachten mußte, so ist sie doch nur ein solches Bild, in welchem die Unähnlichkeit zwischen Urbild und Nachbild in ihrer ganzen Weite hervortritt. Um dieser Ansicht schon in ihrem Princip entgegenzutreten, stellte sich Plotin sogleich auf einen Standpunct, auf welchem die Einheit des Bildes mit dem Urbild soviel möglich festgehalten werden sollte [8]). Nur soweit soll eine Verschiedenheit zwischen Urbild und Nachbild seyn, als beide auseinandergehen müssen, damit überhaupt nicht blos Eins, sondern auch ein Anderes, ein Zweites neben dem Ersten ist, weßwegen Plotin immer wieder darauf zurückkommt, die Schönheit, die Ordnung und das göttliche Gepräge des Universums ebensosehr zu bewundern [9]), als die Gnostiker die ganze sichtbare Schöpfung geringschätzten und verachteten. Hieraus erhellt dann auch, wie wenig Plotin nicht blos mit der eigentlich dualistischen Lehre der gnostischen Systeme, sondern auch mit allen denjenigen, die das Universum einer zeitlichen Veränderung unterwarfen, die Welt entstehen und vergehen ließen, einverstanden seyn

8) Die Grundansicht, von welcher er ausgeht, könnte nicht bestimmter und bezeichnender ausgesprochen seyn, als in folgender Stelle (c. 8.): πῶς οὐκ ἂν τις ἄγαλμα ἐναργὲς καὶ καλὸν τῶν νοητῶν θεῶν εἴποι (τοῦ παντὸς τὴν διοίκησιν); εἰ δὲ, μιμούμενον, μὴ ἔστιν ἐκεῖνο, αὐτο τοῦτο κατὰ φύσιν ἔχει· οὐ γὰρ ἦν ἔτι μιμούμενον· τὸ δὲ ἀνομοίως μεμιμῆσθαι, ψεῦδος· οὐδὲν γὰρ παραλέλειπται οἷς οἷον τε ἦν καλὴν εἰκόνα φυσικὴν ἔχειν.)

9) Τίς ἂν ἔγενετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου; c. 4.

konnte. Daß die Gnostiker ein demiurgisches Princip annehmen, das erst dadurch demiurgisch thätig seyn konnte, daß es selbst ein anderes wurde (οἴονται τραπέντα ἔκ τινος εἴς τι καὶ μεταβαλόντα αἴτιον τῆς δημιουργίας γεγονέναι c. 8.), daß sie von Entstehungen und Vernichtungen reden (ἐναντιοῦσθαι θέλουσι, γενέσεις καὶ φθορὰς εἰσάγοντες παντελεῖς c. 6.), wird mit besonderem Nachdruk gegen sie geltend gemacht. So wesentlich daher den gnostischen Systemen die Lehre von einem Fall der Seele und einem mit demselben gesezten Weltanfang ist, so nothwendig ist in der plotinischen Ansicht die Idee der Ewigkeit der Welt begründet [10]). Nach einem Grund und Anfang der Schöpfung darf man nicht fragen (c. 8.). Die Welt hat keinen Anfang genommen, und nimmt kein Ende, sondern sie ist so ewig als die intelligible Welt (ἔστιν ἀεὶ καὶ ὅδε κόσμος, ἕως ἂν ἐκεῖνα ᾖ c 7.). Weil es ein Erstes gibt, muß es auch ein Zweites geben, da es zum Wesen des ersten Princips, sofern es das absolut Gute ist, gehört, daß es sich mittheilt. „Gibt es," sagt Plotin in dieser Beziehung (c. 3.), „im Universum unendliche Kräfte, wie ist es möglich, daß diese Kräfte zwar sind, aber nichts an ihnen theilnimmt? Nothwendig muß sich jedes Wesen selbst auch einem andern mittheilen. Sonst wäre ja das Gute nicht gut, oder die Intelligenz nicht Intelligenz, und die Seele nicht, was sie ist, wenn nicht nach dem ersten Leben auch ein zweites Leben ist, solange als das erste ist. Nothwendig muß daher alles immer so seyn, daß das eine auf das andere folgt. Was aber entstanden ist, ist insofern entstanden, sofern es von einem andern abhängt. Was man daher entstanden nennt, ist nicht schlechthin entstan-

---

10) Nur hierin, in der Voraussezung eines bestimmten Zweks der Weltschöpfung hat der obige Anstoß Plotins an dem gnostischen „ἵνα τιμῷτο" seinen Grund.

den, sondern entsteht auch immer, und wird entstehen, auch vergehen wird es nicht, ausser sofern es in ein anderes übergehen kann. Was aber nicht ein anderes hat, in das es übergehen kann, wird nicht vergehen. Sagt man, es gehe in die Materie über, warum läßt man nicht auch die Materie vergehen? Soll aber auch die Materie vergehen, welche Nothwendigkeit war vorhanden, daß sie entstund? Sagt man, es sey nothwendig, daß sie einst folge, so ist es auch jezt nothwendig, soll sie aber allein zurükgelassen werden, so müßte das Göttliche nicht überall, sondern an einem abgesonderten Orte seyn, und wie durch eine Mauer eingeschlossen. Ist nun aber dieß nicht möglich, so muß sie auch stets erleuchtet werden, von dem Lichte, das die Seele, wie sie es selbst empfangen hat, auch weiter verbreitet und mittheilt, so daß, was hier ist, von diesem Lichte stets zusammengehalten und genährt wird, und das Leben genießt, soweit es vermag, wie von einem irgendwo in der Mitte liegenden Feuer alles erwärmt wird, obgleich das Feuer etwas begrenztes ist." Gibt es nun nach dieser Ansicht keine Weltschöpfung, sofern man sich mit derselben auch einen bestimmten Weltanfang denkt, ist das Seyn der Welt zugleich mit dem Seyn Gottes gesezt, und ihr ewiges Bestehen in Gott, in dem Wesen Gottes selbst, gegründet, so kann in diesem System auch von keinem Fall der Seele die Rede seyn, keinem Act, keiner Veränderung irgend einer Art, wie die Gnostiker annahmen, um die Welt von Gott, die sinnliche Welt von der übersinnlichen, durch einen so viel möglich unheilbaren Riß getrennt werden zu lassen [11]). Auf der andern Seite kann aber

---

11) Die Idee des Falls der Seele liegt ebensogut in der platonischen Philosophie als die entgegengesezte Ansicht, wie das Verhältniß beweißt, in welchem der Phädrus Plato's zum Timäus steht. Während aber das christliche Interesse

doch auch das plotinische System der Anerkennung des zwischen Gott und der Welt, der übersinnlichen und der sinnlichen Welt, bestehenden Gegensazes sich nicht soweit entziehen, daß es sich nicht genöthigt sehen sollte, das Princip dieses Gegensazes näher zu fixiren. Dieser Gegensaz hat zwar im Allgemeinen darin seinen Grund, daß das Zweite nicht das Erste, das Nachfolgende nicht das Vorangehende seyn kann, aber es dringt sich doch immer wieder die Frage auf, auf welchem Punct und in welchem Princip dieser Gegensaz zuerst in seiner ganzen Bedeutung hervortritt. Deßwegen sehen wir Plotin, so nachdrüklich er die gnostische Idee eines Falls der Seele zurükweist, doch wieder mit den Gnostikern darin zusammenstimmen, daß er das eigentliche Princip dieses Gegensazes in die Seele sezt, wie er selbst in seiner Polemik gegen die Gnostiker ausdrüklich hervorzuheben nicht unterläßt. „Die Intelligenz,"

---

mehr jener Idee zuführte, schien es dagegen im Interesse des Platonismus zu liegen, sie soviel möglich zurükzuweisen. Das Christenthum, das nicht von der Idee des Absoluten ausgeht, sondern sich sogleich in den Mittelpunct des sittlich religiösen Bewußtseyns des Menschen hineinstellt, kann ebendeßwegen nie ohne das Bewußtseyn eines, den Menschen von Gott trennenden, Zwiespalts seyn. Einen merkwürdigen Gegensaz bildet daher zum plotinischen System das ebenfalls platonisirende, aber ganz auf die Idee des Falls der Seele gebaute System des Origenes. Ja es läßt sich sogar die eigenthümliche Gestaltung, die die platonische Philosophie durch Plotin und die Neuplatoniker erhielt, das immanente Verhältniß, in welchem die Welt zu Gott von ihnen gesezt wurde, nur aus der Opposition erklären, mit welcher die damalige Philosophie dem Einfluß entgegentreten zu müssen glaubte, welchen das Christenthum, insbesondere auch in den gnostischen Systemen, auf den Geist der Zeit auszuüben begann.

wird (c. 2.) gesagt, „ist immer sich selbst gleichbleibend und unwandelbar, und ahmt, soviel sie vermag, den Vater nach. Was aber die Seele betrifft, so ist ein Theil derselben bei jenem, dem Intelligibeln, ein anderer bei dem, was hier unten ist, ein anderer in der Mitte. Da dasselbe Princip verschiedene Kräfte hat, so zieht sie sich bald ganz in den besten Theil ihres Wesens und des Seyenden zurük, bald aber zieht der unterwärts ziehende Theil ihres Wesens auch den mittlern mit sich herab. Denn das Ganze ihres Wesens kann nie herabgezogen werden. Das aber wiederfährt ihr (*τοῦτο συμβαίνει αὐτῇ τὸ πάθος*, nemlich *τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυσθὲν συνελκύσασθαι τὸ μέσον*), weil sie nicht bei dem Schönsten blieb, wo die Seele bleibt, die nicht ein Theil ist, und von welcher auch wir kein Theil sind, die den ganzen Leib, soviel er vermag, von ihrem Wesen haben und daran theilnehmen läßt. Sie selbst bleibt ohne Mühe und Anstrengung, ohne vermittelst der Reflexion das All zu regieren, oder etwas zu verbessern, sondern durch die Anschauung dessen, was vor ihr ist, schmükt sie alles mit wunderbarer Macht. Denn je mehr sie in dieser Anschauung lebt, um so viel mehr Schönheit und Macht empfängt sie dadurch, um es dem, was nach ihr ist, mitzutheilen.“ Auch Plotin schreibt demnach der Seele ein *πάθος* zu, das sie herabzieht, sie hat eine Seite ihres Wesens, vermöge welcher sie nicht allein der obern, sondern auch der untern Welt angehört, und einem nach unten ziehenden Zuge nicht widerstehen kann. Die Ursache hievon liegt in allem demjenigen, was die Seele von der Intelligenz unterscheidet. Denn die Seele ist nach Plotin nicht, wie die Intelligenz, ein unwandelbares, mit sich selbst identisches Princip, sie sieht das Seyende nicht in sich selbst, wie die Intelligenz, in welcher das Absolute sich selbst anschaut, sondern nur in der Intelligenz, als dem höhern Princip, ihre Thätigkeit ist daher auch keine

immanente, wie die der Intelligenz, sondern eine nach aussen gehende, wodurch sie etwas anderes hervorbringt, was nun nicht mehr ein reines, sondern ein schon getrübtes Seyn hat[12]). Mit Recht fragt man hier, worin denn am Ende noch die Differenz zwischen Plotin und seinen Gegnern bestehe, da sie bei genauerer Betrachtung immer mehr zu verschwinden scheint? Daß Plotin die Lehre der Gnostiker so darstellt, wie wenn sie die Seele ihrem ganzen Wesen nach herabsinken ließen, und deßwegen ihnen entgegenhält, man dürfe der allgemeinen Weltseele nicht Affectionen zuschreiben, denen nur eine particuläre Seele unterworfen seyn könne, hat auch nur in einer Auffassungsweise seinen Grund, bei welcher in den gnostischen Systemen die bloße Form von der Idee, die durch sie dargestellt werden soll, nicht streng genug geschieden ist. Wird anerkannt, wie nicht geläugnet werden kann, daß die obere und untere Sophia, so getrennt beide erscheinen, auch wieder als ein und dasselbe Wesen anzusehen sind, daß beide nur die beiden entgegengesezten Seiten desselben, die obere und untere Welt vermittelnden, und deßwegen auch die Eigenschaften beider theilenden Princips bezeichnen, so ist in der That die gnostische Sophia von der plotinischen Weltseele mit ihren verschiedenen Kräften und Richtungen nicht wesentlich verschieden, und der Hauptdifferenzpunct kann daher auch hier in lezter Beziehung nur darin gefunden werden, daß die Gnostiker weit mehr den Unterschied und die Trennung hervorheben, Plotin dagegen um so mehr die Einheit und die Immanenz festhält, jene die Negation in ihrem ganzen Umfange sich vollziehen lassen, dieser aber die kaum gesezte Negation als eine auch schon wieder aufgehobene, oder im Grunde nie wahrhaft vorhandene betrachtet. Während

---

12) Vgl. Ennead. V. Lib. VI. c. 4. Enn. VI. Lib. II. c. 22.

daher bei den Gnostikern das vom Absoluten sich lostrennende Endliche, um sich in seiner eigenen scheinbaren Selbstständigkeit zu ergreifen, auch einen zeitlichen Anfang sezt, ist es bei Plotin nur das der Substanz anhängende, mit ihr gleich ewige Accidens.

Es kann demnach die Differenz, die wir hier untersuchen, für keine fundamentale, auf einem Gegensaz wesentlich verschiedener Principien beruhende gehalten werden. Zwischen Systemen, welche, wie das plotinische und valentinianische, in so vielen Beziehungen übereinstimmen, in dem gemeinsamen platonischen Grundtypus, in den Principien, die sie aufstellen, in der Ansicht von dem Verhältniß der sinnlichen und übersinnlichen Welt, in der Lehre von der Materie und dem Bösen u. s. w., ist keine größere Verschiedenheit, als zwischen den einzelnen gnostischen Systemen selbst, ja zum Theil sogar nicht einmal eine ebenso große. Die dualistische Richtung, durch welche sich die gnostischen Systeme von dem plotinischen unterscheiden, hat ihren Hauptgrund in dem jüdischen und christlichen Element, das diese Systeme in sich aufgenommen haben. Wie es zum Character des Judenthums gehört, die Welt von Gott zu trennen, sie ausserhalb des göttlichen Wesens zu sezen, und sie daher als eine gewordene und geschaffene zu betrachten, so hat auch die dem Christenthum eigenthümliche Idee der Erlösung, wenn sie in ihrer wahren Bedeutung festgehalten werden soll, die Anerkennung eines zwischen Gott und dem Menschen bestehenden Gegensazes und Zwiespalts, eines Abfalls des Endlichen vom Absoluten, zu ihrer nothwendigen Voraussezung. Je weiter auf diese Weise Gott und Welt auseinandergehen, desto größer muß die Zahl der Wesen und Potenzen werden, die als Mittelglieder eingeschoben werden, um theils die in der Idee des Systems liegende Trennung zu realisiren, theils die Einheit wiederherzustellen. Schon dadurch mußten solche Sy=

die Voraussezung eines vormanichäischen Manichäismus, von welchem schon Plotin Kenntniß gehabt habe. Die Schrift Plotins enthält aber überdieß selbst einige Merkmale, die deutlich genug gegen die Voraussezung sprechen, er habe bei den Gegnern, die er bestreitet, insbesondere auch an die Manichäer gedacht. Die Manichäer waren allerdings Naturfeinde, wie Plotin seine Gegner schildert, aber sie waren es nicht durchaus. Ihr Dualismus ließ überall in der sichtbaren Natur Gutes und Böses gemischt seyn, und am wenigsten bezog sich ihre Naturfeindschaft auf die Sonne, die ihnen vielmehr der Siz und das Symbol des Lichtgeistes Christus war (weßwegen in den zuvor angeführten Formeln Zaradas, Budas, Christus, Manichäos und die Sonne ein und dasselbe Wesen genannt werden) Aber eben die Sonne nennt Plotin in seiner Polemik wiederholt so, daß die Naturverachtung seiner Gegner sich auch auf sie erstrekt haben muß[4]. Wollte man also

---

4) Vgl. c. 4. 5: „Welche andere Sonne gibt es denn nach, und vor dieser sichtbaren? Ist es nicht ungereimt, daß sie, die einen Körper haben, wie die Menschen, und Begierden und Affecte, von ihrer Macht nicht gering denken, und sich das Vermögen zuschreiben, das Intelligible zu erreichen, von der Sonne aber nicht zugeben wollen, daß sie höher steht, und Leiden und Veränderungen weniger unterworfen ist, und einen bessern Verstand hat als wir?" C. 18.: „Wie können sie auch die Schlechtesten als Brüder begrüßen, die Sonne aber, und die Himmlischen, Brüder zu nennen, für unrecht halten?" Alles dieß konnte manichäischen Gegnern nicht entgegengehalten werden, vollkommen aber paßt es auf die Marcioniten, welchen auch Tertullian c. Marc. II, 2. entgegnet: *unicus sol est, o homo, qui mundum hunc temperat, et quando non putas, optimus et utilis, et cum tibi acrior et infestior, vel etiam sordidior atque corruptior, rationi tamen suae par est. Eam tu si per-*

selbst eine schon geschehene Verbindung des Manichäismus mit dem Platonismus voraussezen, der Manichäismus paßt auch so nicht zu der Farbe, die Plotin den von ihm bestrittenen Gegnern gibt. Zieht man sich aber zulezt aus den Schwierigkeiten, in die man sich auf diesem Wege verwikelt, mit der Bemerkung zurük, die Creuzer (a. a. O. S. 357.) mit den Worten macht: „auf Namen kommt es ja nicht an, und will man lieber von einem gnostischen Dualismus reden, als vom Manichäismus, so habe ich nichts dagegen,“ so ist dieß zwar allerdings der einzige Ausweg, welcher offen bleibt, es ist aber ebendamit zugleich zugegeben, daß man den festen Punct, von welchem man ausgehen zu können glaubte, als einen unhaltbaren wieder aufzugeben sich genöthigt sah. In der That erscheint uns die von Porphyrius gegebene Notiz, wir mögen sie betrachten, wie wir wollen, als eine völlig unbrauchbare, und sie kann nur aus Verhältnissen hervorgegangen seyn, die dem Porphyr weit näher lagen, als dem Plotin. Es kann kein Zweifel darüber seyn, daß Plotin keine andere Gnostiker bestreitet, als dieselben, die uns aus den Schriften der Kirchenlehrer wohl bekannt sind. Die Nachrichten, die wir in ihnen über die Lehren der Gnostiker finden, sezen uns hinlänglich in Stand, uns die plotinische Polemik zu erklären, selbst ohne daß wir den dem Plotin noch ferne stehenden Manes zu Hülfe zu rufen nöthig haben. Um dieß etwas näher nachzuweisen, müssen wir auch hier zwischen der gnostischen Weltansicht überhaupt, und einzelnen von den Gnostikern aufgestellten Lehren und Vorstellungen unterscheiden, da sich sogleich die Bemerkung aufdringt, daß nicht alles, was Plotin gegen die Gnostiker geltend macht, auf die verschiedenen Hauptparteien derselben auf

---

*spicere non vales, jam nec illius alterius solis, si qui fuisset, radios sustinere potuisses, utique majoris.*

gleiche Weise seine Anwendung findet. Was Plotin über die gnostische Weltansicht überhaupt, wie sie die zweite, dem Buche gegebene Ueberschrift: κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου, καὶ τὸν κόσμον εἶναι, bezeichnet, bemerkt, gilt in gewissem Sinne von jedem, zur ersten und zweiten Classe gehörenden gnostischen System, da die Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott, und der zwischen beiden angenommene große Unterschied, den erstern zu einem höchst unvollkommenen, der Idee des an sich Guten unfähigen Wesen macht, aber doch trifft dieser Vorwurf gerade dasjenige System, das Plotin sonst vor Augen hat, das valentinianische, am wenigsten, und seine Polemik müßte, wenn sie blos diesem System gälte, in mancher Stelle weit milder lauten. Mit weit größerem Recht kann jenes λέγειν, κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου, καὶ τὸν κόσμον εἶναι, oder jenes κατατρέχειν τῆς πλάσεως καὶ κακίζειν τὸ σῶμα, wie Clemens von Alexandrien (**Strom. IV, 26.**) dieselbe gnostische Weltansicht bezeichnet, von den Systemen der Ophiten, des Basilides und Saturnin gesagt werden, warum soll aber Plotin bei diesem Hauptvorwurfe nicht ganz besonders auch das marcionitische System vor Augen gehabt haben? Durch kein anderes System wurde die dualistische Weltansicht so allgemein verbreitet, als durch das marcionitische, in keinem trat sie so characteristisch und schroff hervor, und wenn die Wahrscheinlichkeit der Berüksichtigung des einen oder andern Systems auch mit Rüksicht auf die äussern Verhältnisse zu bestimmen ist, welches andere System konnte dem in Rom lebenden neuplatonischen Philosophen näher liegen, als eben das marcionitische, das, wie das valentinianische, in Rom seine zahlreichsten Anhänger hatte? Wirklich finden sich daher auch bei Plotin, wie wir voraus mit Recht erwarten, einige Stellen, die nicht nur am natürlichsten auf das marcionitische System bezogen werden, sondern sogar auf kein an-

deres ebenso bezogen werden können. Wenn Plotin, wie er seinen Gegnern so oft schuldgibt, von einem *καταφρονῆσαι κόσμου, καὶ θεῶν, τῶν ἐν αὐτῷ, καὶ τῶν ἄλλων καλῶν* (c. 16.), von einem *λοιδορεῖν τούτοις* (c. 17.), von einem *φεύγειν τὸ σῶμα πόῤῥωθεν μισοῦντας* (c. 18.), einem *μισεῖν τὴν τοῦ σώματος φύσιν* (c. 17.) spricht, von ihnen sagt, sie seyen *μεμφόμενοι τῷδε τῷ παντὶ, καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῇ ψυχῇ αἰτιώμενοι, καὶ τὸν διοικοῦντα τόδε τὸ πᾶν ψέγοντες* (c. 6.), von ihrer Lehre: *ὁ λόγος οὗτος ἔτι νεανικώτερον τόν τε προνοίας κύριον, καὶ αὐτὴν τὴν πρόνοιαν μεμψάμενος* (c. 15.), auf welches System passen alle diese Bezeichnungen besser, als auf das marcionitische, wie genau stimmen sie mit den Ausdrüken zusammen, die namentlich Tertullian von demselben gebraucht? Was in der zulezt genannten Stelle (c. 15.) weiter folgt: *καὶ πάντας τοὺς νόμους τοὺς ἐνταῦθα ἀτιμάσας* (*ὁ λόγος οὗτος*) *καὶ τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνευρημενην, τό τε σωφρονεῖν, τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος, ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθείη ὑπαρχον, ἀνεῖλε τό τε σωφρονεῖν, καὶ τὴν ἐν τοῖς ἤθεσι σύμφυτον δικαιοσύνην, τὴν τελουμένην ἐκ λόγου καὶ ἀσκήσεως*, bezieht sich zwar nach dem Zusammenhang zunächst auf solche Gnostiker, die aus dem gnostischen Antinomismus einen moralischen Indifferentismus (das *δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκὶ*, Clem. Strom III, 1.) ableiteten, aber es kann dabei (wie Plotin überhaupt die verwandten Erscheinungen soviel möglich zusammenfaßt), zugleich auch an den marcionitischen Antinomismus, und an die demselben eigene Geringschäzung der *δικαιοσύνη* gedacht werden. Insbesondere möchte auch in der Stelle (c. 4.): *ποτὲ δὲ καὶ φθερεῖ αὐτόν; εἰ γὰρ μετέγνω, τί ἀναμένει;* eine Beziehung auf die Lehre Marcions, wie sie wenigstens von einigen seiner Schüler modificirt wurde, kaum zu ver-

kennen seyn. Es ist davon die Rede, daß die Weltseele oder der gnostische Weltschöpfer die geschaffene Welt, in Folge einer Anwandlung von Reue, wieder zerstört. Von einer solchen Reue hatte namentlich Apelles (in den S. 406. f. angeführten Stellen) gesprochen. Ist, wie Tertullian in Beziehung auf die Lehre des Apelles sagt, *teste poenitentia institutoris sui delictum mundus*, wie sehr war Plotin zu jenen Fragen berechtigt? Neben dem marcionitischen System kommt kein anderes so sehr in Betracht, wie das valentinianische. Auf dieses finden sich überall die deutlichsten Hinweisungen, und zwar um so speciellere, wie dieß die Natur dieses Systems von selbst mit sich brachte. Solange es sich blos um die gnostische Weltansicht im Allgemeinen handelte, bot sich vor allem das marcionitische System der Polemik dar, wollte man aber auch einzelne Lehren der speculativen Theologie der Gnostiker in Erwägung ziehen, so war das, die Speculation so viel möglich beschränkende, marcionitische System, für diesen Zweck nicht ebenso passend, ganz besonders aber eignete sich hiezu das, der Speculation über das Uebersinnliche, und das Verhältniß der übersinnlichen und sinnlichen Welt einen so weiten Spielraum öffnende, valentinianische. Wie sehr der Vorwurf einer unnöthigen Vervielfältigung der Principien der intelligibeln Welt das valentinianische System trifft, ist schon oben gezeigt worden, aber auch daraus zu ersehen, daß denselben Vorwurf ihm auch Tertullian macht, z. B. Contra Marc. I, 5.: *Valentinus simul ausus est duos concipere, Bythium et Sigen, tum usque ad XXX aeonum foetus, tanquam aeoniae scrofae* [5]*), examen divinitatis effudit.* Die Stelle c. 6., eine der am meisten

5) Vgl. Virgil's Aeneis III, 390. f. *Litoreis ingens inventa sub ilicibus sus, Triginta capitum foetus enixa jacebit, Alba solo recubans, albi circum ubera nati.*

ins Specielle gehenden; τὰς δὲ ἄλλας ὑποστάσεις τί χρὴ λέγειν ἃς εἰσάγουσι, παροικήσεις, καὶ ἀντιτύπους, καὶ μετανοίας; εἰ μὲν γὰρ ψυχῆς ταῦτα λέγουσι πάθη, ὅταν ἐν μετανοίᾳ ᾖ, καὶ ἀντιτύπους, ὅταν οἷον εἰκόνας τῶν ὄντων, ἀλλὰ μὴ αὐτά πω τὰ ὄντα θεωρῇ, καινολογούντων ἐστὶν, εἰς σύστατιν τῆς ἰδίας αἱρέσεως, erklärt Creuzer (a. a. O. S. 358.) hauptsächlich aus den Lehren des Basilides, und erinnert mit Heigl (S. 62.) sehr treffend an die Stelle bei Clemens Strom. IV, 26. Gleichwohl ziehe ich es, wegen des ganzen Zusammenhangs der Stelle vor, auch hier, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorzugsweise an das valentinianische System zu denken. Die παροικήσεις scheinen mir ganz passend von dem Wohnen der Weltseele oder Sophia ausserhalb des Pleroma, von ihrem und der zu ihr gehörenden Seelen temporären Aufenthalt in dem Orte, welchen die Valentinianer den Ort der Mitte nannten, verstanden zu werden. Was die ἀντιτύπους betrifft, so hatten die Valentinianer überhaupt die Ansicht: πάντα ταῦτα τύπους ἐκείνων εἶναι (Iren. I. 7, 2.) und es konnten in diesem Sinne namentlich der obern Sophia gegenüber, die untere Sophia und der Demiurg als ἀντίτυποι betrachtet werden, ganz besonders aber scheint mir hieher zu gehören, was Irenäus I. 4, 2. über die valentinianische Kosmogonie sagt: ταύτην σύστασιν καὶ οὐσίαν τῆς ὕλης γεγενῆσθαι λέγουσιν, ἐξ ἧς ὅδε ὁ κόσμος συνέστηκεν. Ἐκ μὲν γὰρ τῆς ἐπιστροφῆς τῆς τοῦ κόσμου καὶ τοῦ δημιουργοῦ πᾶσαν ψυχὴν τὴν γένεσιν εἰληφέναι, ἐκ δὲ τοῦ φόβου καὶ τῆς λύπης τὰ λοιπὰ τὴν ἀρχὴν ἐσχηκέναι· ἀπὸ γὰρ τῶν δακρύων αὐτῆς γεγονέναι πᾶσαν ἔνυγρον οὐσίαν, ἀπὸ δὲ τοῦ γέλωτος τὴν φωτεινὴν, ἀπὸ δὲ τῆς λύπης καὶ τῆς ἐκπλήξεως τὰ σωματικὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα. Alle diese Factoren und Elemente der Welt, in welchen sich die verschiedenen Zustände der Seele objectivirten, sind die ihr

gegenübertretenden Bilder ihres eigenen Wesens. In die Reihe dieser Zustände gehört auch die *μετάνοια*, von welcher Plotin spricht. Sie scheint mir nichts anders zu seyn, als derselbe Zustand, welcher bei Irenäus *ἐπιστροφὴ* genannt wird. Nachdem Irenäus von der *λύπη*, dem *φόβος*, der *ἀπορία*, der *ἄγνοια* der gefallenen Sophia gesprochen hat, sezt er hinzu (I. 4, 1.): *ἐπισυμβεβηκέναι δὲ αὐτῇ καὶ ἑτέραν διάθεσιν τὴν τῆς ἐπιστοφῆς ἐπὶ τὸν ζωοποιήσαντα* 6). Von *μετάνοιαι* in der Mehrheit konnte Plotin um so mehr reden, da derselbe Zustand der *ἐπιστροφὴ* auch der obern Sophia zugeschrieben wurde (Iren. I. 2, 3.). Unverkennbar valentinianisch ist ohnedieß, was Plotin (c. 4.) von einer *πτεροῤῥυήσασα ψυχὴ* sagt, einem von ihr begangenen *σφάλμα*, einem *ἐπιλελῆσθαι τῶν ἐκεῖ*, und besonders (c. 10.) von einem *νεῦσαι κάτω ψυχὴν, καὶ σοφίαν τινὰ*, und von den mit ihr herabgekommenen *ἄλλαι ψυχαὶ*, als *μέλη τῆς σοφίας*, und von dem *δημιουργὸς*, welcher, als *εἴδωλον εἰδώλου*, als Abbild der Sophia=Achamoth, die selbst ein Bild der höhern Sophia ist, und als *ἀποστὰς τῆς μητρὸς, ἐπ' ἔσχατα εἰδώλων* die Welt schuf, und (c. 11.) von einem *ἐννόημα*, wovon die Gnostiker reden, was offenbar nichts anderes als die *ἐνθύμησις* der Valentinianer ist, und (c. 12.) von der *μήτηρ*, die sie dem *εἴδωλον* geben, und die selbst nur ein *εἴδωλον ὑλικὸν* sey. Auch das *ἀναμένειν τὰς καθ' ἕκαστον ψυχὰς* (c. 4.), oder die Lehre, daß die Welt solange daure, bis alle pneumatische Seelen aus der Welt in das Pleroma

---

6) Man vgl. auch das vorangehende: *ἐπὶ ζήτησιν ὁρμῆσαι (αὐτὴν) τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτὸς*, und das nachfolgende §. 5.: *διοδεύσασαν οὖν πᾶν πάθος τὴν μητέρα αὐτῶν, καὶ μόγις ὑπερκύψασαν ἐπὶ ἱκεσίαν τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτός.*

gelangt wären, hat Creuzer S. 369. mit Recht als valentinianisch bezeichnet. Sehr bestimmt weist Plotin (c. 4.), wo die gnostische Erklärung von der Entstehung der Welt bestritten, und unter anderem bemerkt wird: *τί γὰρ ἂν ἑαυτῇ καὶ ἐλογίζετο γενέσθαι ἐκ τοῦ κοσμοποιῆσαι (ἡ ψυχὴ); γελοῖον γὰρ τὸ ἵνα τιμῷτο* (vergl. c. 10. *πῶς ἂν τὸ ἵνα τιμῷτο;*), in diesen leztern Worten auf eine bekannte Ansicht der bestrittenen Gegner zurück. Mit Recht hat Heigl (a. a. O. S. 57.) die oben (S. 146.) angeführte valentinische Stelle (*τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου, παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ*) verglichen. Auch sonst finden wir wiederholt den Gnostikern die Ansicht beigelegt, die sichtbare Welt sey zur Ehre und Verherrlichung der unsichtbaren geschaffen worden. Man vgl. Irenäus I. 1, 2. (*τοὺς αἰῶνας, εἰς δόξαν τοῦ πατρὸς προβεβλημένους, βουληθέντας καὶ αὐτοὺς διὰ τοῦ ἰδίου δοξάσαι τὸν πατέρα, προβαλεῖν προβολὰς ἐν συζυγίᾳ*) 5, 2. (*τὴν ἐνθύμησιν βουληθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πεποιηκέναι αὐτῶν*) II. 6, 3. (*esse imagines eorum, quae intra Pleroma sunt, latenter Salvatore operato, sic fieri in honorem eorum, qui sursum sunt.*) 7, 1. (*ignorante demiurgo universa, Salvatorem dicunt honorasse Pleroma in conditione* [bei der Schöpfung] *per Matrem similitudines et imagines eorum, quae sursum sunt, emittentem*). Epiphanius Haer. XXXI, 5. (*οὗτοι* [die höchsten männlichen Aeonen] *τὴν προσωνυμίαν εἰς τὴν δόξαν τοῦ πάντα περιέχοντος ἐποιήσαντο*). Was endlich, um dieß noch zu erwähnen, die von Plotin ziemlich ausführlich widerlegte gnostische Vorstellung betrifft, daß die Seele nicht sowohl selbst herabgekommen, als vielmehr nur einen, das Dunkel erhellenden Lichtstrahl habe herabfallen lassen, so kann dieß wohl nur auf die Einwirkung bezogen werden, die die Va-

lentinianer auf die ausserhalb des Pleroma oder Lichtreichs befindliche Sophia von demselben aus stattfinden ließen. Es ist von einem Lichtstrahl die Rede, der zuerst von Christus, und dann vom Soter in das Dunkel, in welchem sie war, herabkam, und durch welchen sowohl die Sophia selbst geformt, als auch die Weltschöpfung möglich gemacht wurde (Iren. I, 4. s. oben S. 132. f.). Da nun auf diese Weise von einem neben der Seele bei der Weltschöpfung thätigen Lichtprincip die Rede ist, und da überdieß, wie namentlich im ophitischen System, die Seele selbst als ein aus dem Pleroma herabgefallener Lichttheil geschildert wird, so konnte Plotin dadurch gar wohl zu der Einwendung veranlaßt werden, daß so eigentlich zwei Principien angenommen werden, von welchen das eine oder das andere überflüssig sey. Die in demselben Zusammenhang (c. 12.) erhobene Einwendung, daß man nicht wisse, ob der Fall der Seele die Finsterniß schon voraussetze, oder die Finsterniß erst durch den Fall der Seele hervorgebracht werde, beantwortet sich zwar nach der gegebenen Darstellung des valentinianischen Systems von selbst, kein anderes System aber konnte sosehr, wie dieses, zu einer solchen Einwendung die Veranlassung geben, da es zwar die Finsterniß und die Materie nicht für selbstständige Principien hält, aber nicht selten auf eine Weise von ihnen spricht, nach welcher dieß leicht vorausgesezt werden könnte.

Die hiemit gegebenen Andeutungen werden die Voraussezung hinlänglich rechtfertigen, daß Plotin keine andere gnostische Systeme bestreitet, als dieselben, die uns aus den Schriften der kirchlichen Schriftsteller bekannt sind. Schwierig wird die Nachweisung des Einzelnen öfters hauptsächlich dadurch, daß Plotin nicht nur zwischen den verschiedenen gnostischen Systemen keinen Unterschied macht, sondern auch nicht einmal die verschiedenen Principien, die von ihnen aufgestellt wurden, genauer unterscheidet.

Er hält sich mehr nur an diejenigen, die mit den Principien der neuplatonischen Philosophie in die nächste Berührung kamen, wie die Seele. Auf mehrere andere wird keine Rüksicht genommen, wie insbesondere auf alle, die die Gnostiker mit christlichen Namen bezeichneten. So mußte manches, allgemeiner aufgefaßt, seine eigenthümliche und ursprüngliche Farbe zum Theil verlieren, und in einer Abgerissenheit und schwankenden Unbestimmtheit erscheinen, die es in den gnostischen Systemen selbst nicht hat. Es hängt hiemit auch die schon öfters aufgeworfene, auch von Creuzer besprochene Frage zusammen, ob Plotin sein Buch nicht gegen die Christen überhaupt gerichtet habe? eine Frage, die wohl noch mehr beachtet zu werden verdient, als bisher geschehen ist. Folgt man dem Gange der plotinischen Polemik mit Aufmerksamkeit, so kann man sich an manchen Stellen des Gedankens nicht erwehren, Plotin wolle dem Leser die Aussicht in einen nicht sehr ferne liegenden Hintergrund offen erhalten, und manches Eigenthümliche der Schrift möchte daher seine befriedigendste Erklärung durch die Voraussezung erhalten, ihre Polemik sey zwar nicht unmittelbar gegen die Christen gerichtet, aber doch absichtlich so gehalten, daß das zunächst gegen die Gnostiker Gesagte auch wieder seine Anwendung auf die Christen überhaupt finden könnte. Auch Creuzer will daher (S. 353. vergl. S. 369.) nicht in Abrede stellen, daß in Plotin's Buche Aeusserungen vorkommen, die einen verdekten Widerspruch gegen die Grundlehren des Christenthums enthalten, wie z. B. c. 9. wo diejenigen getadelt werden, die ausser dem Einen Gott nicht eine Vielheit von Göttern anerkennen wollen. Diese Stelle treffe, gesteht Creuzer, man möge daran drehen und wenden, wie man wolle, das Christenthum überhaupt, sie sey eine von den wenigen, die man nicht beseitigen könne. Dieser Vorwurf des συστεῖλαι εἰς ἕν, im Gegensaz gegen das δεῖξαι πολὺ,

τὸ ϑεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτὸς (c. 9.) muß in einer gegen Gnostiker gerichteten Schrift um so mehr auffallen, da Plotin den Gnostikern auch wieder den entgegengesezten Vorwurf macht, daß sie die Principien der intelligibeln Welt zu sehr vervielfältigen, φύσεις ποιεῖσϑαι πλείους (c. 1.), ἐπὶ τῶν νοητῶν πλῆϑος ποιῆσαι (c. 6.), dieselbe Eigenthümlichkeit der gnostischen Systeme, die den Kirchenlehrern Veranlassung gab, sie geradezu des heidnischen Polytheismus zu beschuldigen. Aber selbst die Haupteinwendung, welche Plotin gegen die gnostische Vervielfältigung der Principien erhebt, möchte ebenso gut auf die eigentlich christliche Lehre bezogen werden können, als auf die gnostische. Wie nahe liegt es bei den Worten (c. 1.): γελοῖον ἐν τοῖς ἐνεργείᾳ οὖσι καὶ ἀΰλοις τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ διαιρουμένους φύσεις ποιῆσαι πλείους. — Οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μέν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινὶ, τὸν δὲ οἷον κινούμενον· τίς γαρ ἡσυχία νοῦ, καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη, ἢ τίς ἀργία, καὶ ἐπὶ ἕτερον τί ἔργον; an die christliche Logoslehre in ihrer damaligen vornicänischen Gestalt zu denken? Auf die damals so gewöhnliche Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάϑετος und προφορικὸς paßt die von Plotin, in Ansehung solcher Principien, getadelte Unterscheidung zwischen δύναμις und ἐνέργεια, ἡσυχία und κίνησις, oder προφορὰ, vollkommen, und selbst der hier gebrauchte Ausdruk προφορὰ, welcher bei den Gnostikern (die in diesem Sinne sich mehr des Ausdruks προβολὴ bedienten) nicht sehr gewöhnlich ist, möchte darauf hinweisen. Was Plotin gegen die Lehre von einer Weltentstehung, einer in der Zeit geschehenen Weltschöpfung geltend macht, trifft ohnedieß die Christen ebenso gut als die Gnostiker, die c. 14. gerügte Meinung, daß Krankheiten böse Geister seyen (δαιμόνια), die man durch Worte austreiben zu können sich rühme, um dem großen Haufen zu imponiren, war nicht blos unter den Gnosti-

kern, sondern auch unter den Christen allgemein verbreitet. Die so oft und in so starken Ausdrüken den Gegnern schuldgegebene Anmaaßung, die selbstgefällige Meinung, die sie hegen, daß sie allein gut, Söhne Gottes [7]), der Gegenstand der göttlichen Vorsehung seyen, die darauf beruhende Verachtung alles dessen, was dem Heiden in der Natur und Welt als verehrungswürdig und göttlich erschien, die Gewohnheit, auch die Schlechtesten, wofern sie nur zu denselben Meinungen und Grundsäzen sich bekannten, mit dem Brudernamen zu begrüßen, dieß und anderes, was damit zusammenhängt, selbst die Geringschäzung der Tugend, unter dem Vorgeben, daß es nur auf das *βλέπειν πρὸς θεὸν* ankomme (die christliche *πίστις*), alles dieß vereinigt sich zu einem Bilde, dessen Original ein Heide jener Zeit nicht blos in einer einzelnen Christensecte, sondern in der ganzen Gesellschaft der Christen vor sich zu sehen glauben mußte. Alles dieß zusammengenommmen möchte sogar die Vermuthung nicht unwahrscheinlich machen, die in der ganzen Schrift, wie absichtlich, vermiedene namentliche Nennung der bestrittenen Gegner habe darin ihren Grund, daß Plotin seine Polemik nicht ausschließlich auf die Gnostiker beschränken, vielmehr jedem seiner Leser freigestellt lassen wollte, sie auch auf die Christen überhaupt zu beziehen, deren allgemeiner Character in so manchen Erscheinungen des Gnosticismus nur seinen bestimmtern Ausdruk gefunden zu haben scheinen konnte.

Die Hauptfrage jedoch, um deren Beantwortung es uns noch zu thun seyn muß, betrifft das innere Verhältniß der plotinischen und gnostischen Lehre. Es ist schon ge-

7) Vgl. Clemens Strom. III, 4.: *Τοιαῦτα καὶ οἱ ἀπὸ Προδίκου, ψευδωνύμως Γνωστικοὺς σφᾶς αὐτοὺς ἀπαγορεύοντες, δογματίζουσιν, υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὐτούς.*

zeigt worden, daß die Verschiedenheit in manchen Puncten nicht für so bedeutend und wesentlich gehalten werden kann, als beim ersten Anblik zu seyn scheint, und je entschiedener gerade das von Plotin zum Hauptgegenstand der Polemik gemachte gnostische System, das valentinianische, ein platonisches Element in sich hat, desto mehr kommt darauf an, sowohl das Gemeinsame als das Divergirende genau ins Auge zu fassen. Gehen wir auf die ursprüngliche platonische Grundanschauung zurük, so ist es die Ansicht, daß sich die intelligible Welt zur sinnlichen, wie das Urbild zum Nachbild verhält. Hier sehen wir noch die beiden Gegner, Plotin und Valentin, auf demselben Grund und Boden stehen, aber hier liegt dann auch schon der Divergenzpunct, welcher beide Theile immer weiter von einander trennt. Es ist der Begriff des Bildes, um welchen es sich handelt. Das Bild hat zwei Seiten, nach welchen es betrachtet werden kann, eine positive und negative. Es ist als Bild mit dem Urbild Eins, aber auch wieder als bloßes Bild etwas anderes und vom Urbild verschiedenes. Diese einfache Unterscheidung enthält den Schlüssel zur genetischen Erklärung der ganzen Differenz, die zwischen Plotin und Valentin über das Verhältniß von Gott und Welt stattfindet, indem Plotin die Welt Gott so viel möglich gleichzustellen sucht, während dagegen Valentin, und noch mehr die übrigen hieher gehörenden Gnostiker alles thun, um die Welt von Gott durch die weiteste Kluft zu trennen. Wie sie dieß thun, darf hier nicht erst weiter entwikelt werden. Die Hauptlehren der gnostischen Systeme von der durch die Sophia in das Pleroma gebrachten Disharmonie, von dem Fall und den Leiden der Sophia-Achamoth, von dem so tief unter der höhern Welt stehenden Demiurg, ferner von der Materie, als einem selbstständigen Princip, und der in ihr herrschenden Macht des Bösen, der ganze gnostische Dualismus, und was zu demselben gehört, alle diese Leh-

ren haben die gemeinsame Tendenz, die Welt von Gott so viel möglich zu trennen, und das negative Verhältniß, in welches die Welt zu Gott zu setzen ist, in seiner ganzen Strenge durchzuführen. Ist die geschaffene sinnliche Welt gleichwohl noch ein Bild der intelligibeln Welt zu nennen, wie wenigstens Valentin sie betrachten mußte, so ist sie doch nur ein solches Bild, in welchem die Unähnlichkeit zwischen Urbild und Nachbild in ihrer ganzen Weite hervortritt. Um dieser Ansicht schon in ihrem Princip entgegenzutreten, stellte sich Plotin sogleich auf einen Standpunct, auf welchem die Einheit des Bildes mit dem Urbild soviel möglich festgehalten werden sollte [8]). Nur soweit soll eine Verschiedenheit zwischen Urbild und Nachbild seyn, als beide auseinandergehen müssen, damit überhaupt nicht blos Eins, sondern auch ein Anderes, ein Zweites neben dem Ersten ist, weßwegen Plotin immer wieder darauf zurückkommt, die Schönheit, die Ordnung und das göttliche Gepräge des Universums ebensosehr zu bewundern [9]), als die Gnostiker die ganze sichtbare Schöpfung geringschätzten und verachteten. Hieraus erhellt dann auch, wie wenig Plotin nicht blos mit der eigentlich dualistischen Lehre der gnostischen Systeme, sondern auch mit allen denjenigen, die das Universum einer zeitlichen Veränderung unterwarfen, die Welt entstehen und vergehen ließen, einverstanden seyn

---

8) Die Grundansicht, von welcher er ausgeht, könnte nicht bestimmter und bezeichnender ausgesprochen seyn, als in folgender Stelle (c. 8.): *πῶς οὐκ ἄν τις ἄγαλμα ἐναργὲς καὶ καλὸν τῶν νοητῶν θεῶν εἴποι (τοῦ παντὸς τὴν διοίκησιν); εἰ δέ, μιμούμενον, μὴ ἔστιν ἐκεῖνο, αὐτὸ τοῦτο κατὰ φύσιν ἔχει· οὐ γὰρ ἦν ἔτι μιμούμενον· τὸ δὲ ἀνομοίως μεμιμῆσθαι, ψεῦδος· οὐδὲν γὰρ παραλέλειπται οἷς οἷόν τε ἦν καλὴν εἰκόνα φυσικὴν ἔχειν.)*

9) *Τίς ἂν ἔγενετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου;* c. 4.

konnte. Daß die Gnostiker ein demiurgisches Princip annehmen, das erst dadurch demiurgisch thätig seyn konnte, daß es selbst ein anderes wurde (οἴονται τραπέντα ἔκ τινος εἴς τι καὶ μεταβαλόντα αἴτιον τῆς δημιουργίας γεγονέναι c. 8.), daß sie von Entstehungen und Vernichtungen reden (ἐναντιοῦσθαι θέλουσι, γενέσεις καὶ φθορὰς εἰσάγοντες παντελεῖς c. 6.), wird mit besonderem Nachdruk gegen sie geltend gemacht. So wesentlich daher den gnostischen Systemen die Lehre von einem Fall der Seele und einem mit demselben gesezten Weltanfang ist, so nothwendig ist in der plotinischen Ansicht die Idee der Ewigkeit der Welt begründet [10]). Nach einem Grund und Anfang der Schöpfung darf man nicht fragen (c. 8.). Die Welt hat keinen Anfang genommen, und nimmt kein Ende, sondern sie ist so ewig als die intelligible Welt (ἔστιν ἀεὶ καὶ ὅδε κόσμος, ἕως ἂν ἐκεῖνα ᾖ c 7.). Weil es ein Erstes gibt, muß es auch ein Zweites geben, da es zum Wesen des ersten Princips, sofern es das absolut Gute ist, gehört, daß es sich mittheilt. „Gibt es," sagt Plotin in dieser Beziehung (c. 3.), „im Universum unendliche Kräfte, wie ist es möglich, daß diese Kräfte zwar sind, aber nichts an ihnen theilnimmt? Nothwendig muß sich jedes Wesen selbst auch einem andern mittheilen. Sonst wäre ja das Gute nicht gut, oder die Intelligenz nicht Intelligenz, und die Seele nicht, was sie ist, wenn nicht nach dem ersten Leben auch ein zweites Leben ist, solange als das erste ist. Nothwendig muß daher alles immer so seyn, daß das eine auf das andere folgt. Was aber entstanden ist, ist insofern entstanden, sofern es von einem andern abhängt. Was man daher entstanden nennt, ist nicht schlechthin entstan-

---

10) Nur hierin, in der Voraussezung eines bestimmten Zweks der Weltschöpfung hat der obige Anstoß Plotins an dem gnostischen „ἵνα τιμῷτο" seinen Grund.

den, sondern entsteht auch immer, und wird entstehen, auch vergehen wird es nicht, ausser sofern es in ein anderes übergehen kann. Was aber nicht ein anderes hat, in das es übergehen kann, wird nicht vergehen. Sagt man, es gehe in die Materie über, warum läßt man nicht auch die Materie vergehen? Soll aber auch die Materie vergehen, welche Nothwendigkeit war vorhanden, daß sie entstund? Sagt man, es sey nothwendig, daß sie einst folge, so ist es auch jezt nothwendig, soll sie aber allein zurükgelassen werden, so müßte das Göttliche nicht überall, sondern an einem abgesonderten Orte seyn, und wie durch eine Mauer eingeschlossen. Ist nun aber dieß nicht möglich, so muß sie auch stets erleuchtet werden, von dem Lichte, das die Seele, wie sie es selbst empfangen hat, auch weiter verbreitet und mittheilt, so daß, was hier ist, von diesem Lichte stets zusammengehalten und genährt wird, und das Leben genießt, soweit es vermag, wie von einem irgendwo in der Mitte liegenden Feuer alles erwärmt wird, obgleich das Feuer etwas begrenztes ist." Gibt es nun nach dieser Ansicht keine Weltschöpfung, sofern man sich mit derselben auch einen bestimmten Weltanfang denkt, ist das Seyn der Welt zugleich mit dem Seyn Gottes gesezt, und ihr ewiges Bestehen in Gott, in dem Wesen Gottes selbst, gegründet, so kann in diesem System auch von keinem Fall der Seele die Rede seyn, keinem Act, keiner Veränderung irgend einer Art, wie die Gnostiker annahmen, um die Welt von Gott, die sinnliche Welt von der übersinnlichen, durch einen so viel möglich unheilbaren Riß getrennt werden zu lassen [11]). Auf der andern Seite kann aber

---

11) Die Idee des Falls der Seele liegt ebensogut in der platonischen Philosophie als die entgegengesezte Ansicht, wie das Verhältniß beweißt, in welchem der Phädrus Plato's zum Timäus steht. Während aber das christliche Interesse

doch auch das plotinische System der Anerkennung des zwischen Gott und der Welt, der übersinnlichen und der sinnlichen Welt, bestehenden Gegensazes sich nicht soweit entziehen, daß es sich nicht genöthigt sehen sollte, das Princip dieses Gegensazes näher zu fixiren. Dieser Gegensaz hat zwar im Allgemeinen darin seinen Grund, daß das Zweite nicht das Erste, das Nachfolgende nicht das Vorangehende seyn kann, aber es dringt sich doch immer wieder die Frage auf, auf welchem Punct und in welchem Princip dieser Gegensaz zuerst in seiner ganzen Bedeutung hervortritt. Deßwegen sehen wir Plotin, so nachdrüklich er die gnostische Idee eines Falls der Seele zurükweist, doch wieder mit den Gnostikern darin zusammenstimmen, daß er das eigentliche Princip dieses Gegensazes in die Seele sezt, wie er selbst in seiner Polemik gegen die Gnostiker ausdrüklich hervorzuheben nicht unterläßt. „Die Intelligenz,"

mehr jener Idee zuführte, schien es dagegen im Interesse des Platonismus zu liegen, sie soviel möglich zurükzuweisen. Das Christenthum, das nicht von der Idee des Absoluten ausgeht, sondern sich sogleich in den Mittelpunct des sittlich religiösen Bewußtseyns des Menschen hineinstellt, kann ebendeßwegen nie ohne das Bewußtseyn eines, den Menschen von Gott trennenden, Zwiespalts seyn. Einen merkwürdigen Gegensaz bildet daher zum plotinischen System das ebenfalls platonisirende, aber ganz auf die Idee des Falls der Seele gebaute System des Origenes. Ja es läßt sich sogar die eigenthümliche Gestaltung, die die platonische Philosophie durch Plotin und die Neuplatoniker erhielt, das immanente Verhältniß, in welches die Welt zu Gott von ihnen gesezt wurde, nur aus der Opposition erklären, mit welcher die damalige Philosophie dem Einfluß entgegentreten zu müssen glaubte, welchen das Christenthum, insbesondere auch in den gnostischen Systemen, auf den Geist der Zeit auszuüben begann.

wird (c. 2.) gesagt, „ist immer sich selbst gleichbleibend und unwandelbar, und ahmt, soviel sie vermag, den Vater nach. Was aber die Seele betrifft, so ist ein Theil derselben bei jenem, dem Intelligibeln, ein anderer bei dem, was hier unten ist, ein anderer in der Mitte. Da dasselbe Princip verschiedene Kräfte hat, so zieht sie sich bald ganz in den besten Theil ihres Wesens und des Seyenden zurük, bald aber zieht der unterwärts ziehende Theil ihres Wesens auch den mittlern mit sich herab. Denn das Ganze ihres Wesens kann nie herabgezogen werden. Das aber wiederfährt ihr (*τοῦτο συμβαίνει αὐτῇ τὸ πάθος*, nemlich *τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυσθὲν συνελκύσασθαι τὸ μέσον*), weil sie nicht bei dem Schönsten blieb, wo die Seele bleibt, die nicht ein Theil ist, und von welcher auch wir kein Theil sind, die den ganzen Leib, soviel er vermag, von ihrem Wesen haben und daran theilnehmen läßt. Sie selbst bleibt ohne Mühe und Anstrengung, ohne vermittelst der Reflexion das All zu regieren, oder etwas zu verbessern, sondern durch die Anschauung dessen, was vor ihr ist, schmükt sie alles mit wunderbarer Macht. Denn je mehr sie in dieser Anschauung lebt, um so viel mehr Schönheit und Macht empfängt sie dadurch, um es dem, was nach ihr ist, mitzutheilen." Auch Plotin schreibt demnach der Seele ein *πάθος* zu, das sie herabzieht, sie hat eine Seite ihres Wesens, vermöge welcher sie nicht allein der obern, sondern auch der untern Welt angehört, und einem nach unten ziehenden Zuge nicht widerstehen kann. Die Ursache hievon liegt in allem demjenigen, was die Seele von der Intelligenz unterscheidet. Denn die Seele ist nach Plotin nicht, wie die Intelligenz, ein unwandelbares, mit sich selbst identisches Princip, sie sieht das Seyende nicht in sich selbst, wie die Intelligenz, in welcher das Absolute sich selbst anschaut, sondern nur in der Intelligenz, als dem höhern Princip, ihre Thätigkeit ist daher auch keine

immanente, wie die der Intelligenz, sondern eine nach aussen gehende, wodurch sie etwas anderes hervorbringt, was nun nicht mehr ein reines, sondern ein schon getrübtes Seyn hat [12]). Mit Recht fragt man hier, worin denn am Ende noch die Differenz zwischen Plotin und seinen Gegnern bestehe, da sie bei genauerer Betrachtung immer mehr zu verschwinden scheint? Daß Plotin die Lehre der Gnostiker so darstellt, wie wenn sie die Seele ihrem ganzen Wesen nach herabsinken ließen, und deßwegen ihnen entgegenhält, man dürfe der allgemeinen Weltseele nicht Affectionen zuschreiben, denen nur eine particuläre Seele unterworfen seyn könne, hat auch nur in einer Auffassungsweise seinen Grund, bei welcher in den gnostischen Systemen die bloße Form von der Idee, die durch sie dargestellt werden soll, nicht streng genug geschieden ist. Wird anerkannt, wie nicht geläugnet werden kann, daß die obere und untere Sophia, so getrennt beide erscheinen, auch wieder als ein und dasselbe Wesen anzusehen sind, daß beide nur die beiden entgegengesezten Seiten desselben, die obere und untere Welt vermittelnden, und deßwegen auch die Eigenschaften beider theilenden Princips bezeichnen, so ist in der That die gnostische Sophia von der plotinischen Weltseele mit ihren verschiedenen Kräften und Richtungen nicht wesentlich verschieden, und der Hauptdifferenzpunct kann daher auch hier in lezter Beziehung nur darin gefunden werden, daß die Gnostiker weit mehr den Unterschied und die Trennung hervorheben, Plotin dagegen um so mehr die Einheit und die Immanenz festhält, jene die Negation in ihrem ganzen Umfange sich vollziehen lassen, dieser aber die kaum gesezte Negation als eine auch schon wieder aufgehobene, oder im Grunde nie wahrhaft vorhandene betrachtet. Während

---

12) Vgl. Ennead. V. Lib. VI. c. 4. Enn. VI. Lib. II. c. 22.

daher bei den Gnostikern das vom Absoluten sich lostrennende Endliche, um sich in seiner eigenen scheinbaren Selbstständigkeit zu ergreifen, auch einen zeitlichen Anfang sezt, ist es bei Plotin nur das der Substanz anhängende, mit ihr gleich ewige Accidens.

Es kann demnach die Differenz, die wir hier untersuchen, für keine fundamentale, auf einem Gegensaz wesentlich verschiedener Principien beruhende gehalten werden. Zwischen Systemen, welche, wie das plotinische und valentinianische, in so vielen Beziehungen übereinstimmen, in dem gemeinsamen platonischen Grundtypus, in den Principien, die sie aufstellen, in der Ansicht von dem Verhältniß der sinnlichen und übersinnlichen Welt, in der Lehre von der Materie und dem Bösen u. s. w., ist keine größere Verschiedenheit, als zwischen den einzelnen gnostischen Systemen selbst, ja zum Theil sogar nicht einmal eine ebenso große. Die dualistische Richtung, durch welche sich die gnostischen Systeme von dem plotinischen unterscheiden, hat ihren Hauptgrund in dem jüdischen und christlichen Element, das diese Systeme in sich aufgenommen haben. Wie es zum Character des Judenthums gehört, die Welt von Gott zu trennen, sie ausserhalb des göttlichen Wesens zu sezen, und sie daher als eine gewordene und geschaffene zu betrachten, so hat auch die dem Christenthum eigenthümliche Idee der Erlösung, wenn sie in ihrer wahren Bedeutung festgehalten werden soll, die Anerkennung eines zwischen Gott und dem Menschen bestehenden Gegensazes und Zwiespalts, eines Abfalls des Endlichen vom Absoluten, zu ihrer nothwendigen Voraussezung. Je weiter auf diese Weise Gott und Welt auseinandergehen, desto größer muß die Zahl der Wesen und Potenzen werden, die als Mittelglieder eingeschoben werden, um theils die in der Idee des Systems liegende Trennung zu realisiren, theils die Einheit wiederherzustellen. Schon dadurch mußten solche Sy=

steme einen andern Organismus erhalten, als ein System, das eine entgegengesezte Tendenz hat. Diese Verschiedenheit wird aber noch grösser, wenn jene Systeme der Vervielfältigung der Principien, zu welchen sie ihrer Natur nach genöthigt sind, sich zugleich mit freiem Triebe und aus eigener Neigung hingeben, so daß es ebendeßwegen zu der eigenthümlichen Form ihrer Darstellung gehört, die Ideen, um welche sie sich bewegen, zu personificiren, und als eigene selbstständige Wesen hinzustellen, wie dieß insbesondere der Character des valentinianischen Systems ist. Einem solchen Hange zur mythischen Personification, einer Vervielfältigung der Principien, bei welcher das Uebergewicht der äussern unwesentlichen Form der Bestimmtheit des Begriffs nachtheilig zu werden droht, widersezte sich das plotinische System, vermöge seiner strengern philosophischen Haltung. Bei allem diesem bleibt aber die innere und wesentliche Verwandtschaft dieser beiden Systeme so groß, daß sich uns in dem plotinischen vielmehr nur dieselbe Grundform, die den Character des valentinianischen Systems ausmacht, in einer reinern und einfachern Gestalt darstellt. Als diejenige Form der Gnosis, in welcher der Platonismus das bei weitem überwiegende Element ist, mußten wir ja schon früher das valentinianische System characterisiren. Derselbe Platonismus erscheint uns nun bei Plotin frei von allen jenen Modificationen, die ihm die Gnosis durch jüdische und christliche Elemente gegeben hat, und so ausgebildet, wie es die, dem heidnischen Standpunct eigenthümliche, reinphilosophische, von keinem jüdischen und christlichen Interesse berührte, Speculation mit sich bringt. Sehen wir schon in dem valentinianischen System, mehr als in einem andern gnostischen, das jüdische und christliche Element dem heidnischen gleichgestellt, und sogar untergeordnet, so trat nun dieses bei Plotin in seiner ausschließlichen Herrschaft hervor, und

die Verwandtschaft seines Standpuncts mit dem gnostischen spricht sich nun darin vollends auf eine characteristische Weise aus, daß auch der Neuplatonismus erst durch die Vermittlung der heidnischen Religion zu dem Ziel seiner Speculation gelangen wollte, wie die christliche Gnosis ihre absolute Religion nur durch Heidenthum, Judenthum und Christenthum vermittelt werden ließ. Deßwegen konnte auch hier die traditionelle Volksreligion ihre wahre Bedeutung nur durch die Speculation gewinnen. Ihre Götterwesen galten nur als mythische und allegorische Einkleidung speculativer Ideen. Konnte daher, wie Creuzer (a. a. O. S. 352.) diese Eigenthümlichkeit des Neuplatonismus treffend bezeichnet, jene Philosophie die Personalitäten der polytheistischen National-Religion, als nothwendige Formen ihrer philosophischen Propädeutik, kaum entbehren (wie denn auch Plotins Darstellungsweise sich von unten an durchaus an dem Faden der griechischen Mythologie hinaufreihet), so wurden doch, auf der Höhe der Speculation, von dem zur Erkenntniß und Anschauung des Absoluten gelangten Geiste diese mythologischen Gerüste, als nun nicht mehr nöthig, freithätig zertrümmert. Eben dieß ist der Weg, welchen auch die Gnosis stets genommen hat. Sie kann nicht umhin, sich an die positive Religion zu halten, aber es geschieht dieß immer nur mit dem Vorbehalt, dieselbe, sobald es ihr gefällt, als eine blos vermittelnde Form zu durchbrechen.

## 2. Die Polemik der christlichen Kirchenlehrer Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien.

Dasselbe, was sich uns als Resultat unserer Untersuchung über die heidnische Polemik gegen den Gnosticismus ergibt, wird uns in gewissem Sinne auch bei der

christlichen Polemik gegen denselben, zu welcher wir uns nun wenden, wieder begegnen. So feindlich die Polemik lautet, so schroff der Gegensaz zu seyn scheint, der Gnosticismus bietet der ihn bestreitenden Lehre doch immer wieder eine Seite dar, auf welcher sie sich unwillkührlich mit ihm befreunden muß. Die christlichen Gegner des Gnosticismus waren vor allen andern die drei großen, in mancher Hinsicht so ausgezeichneten Kirchenlehrer Irenäus, Tertullian und Clemens von Alexandrien. Rein polemisch traten gegen den Gnosticismus die beiden erstern auf, und zwar so, daß es Irenäus ganz besonders mit den Valentinianern, und den aus demselben Hauptstamme hervorgewachsenen Secten, Tertullian mit Marcion und dessen Schule zu thun hat. Clemens von Alexandrien bestreitet zwar gleichfalls die verschiedenen gnostischen Secten mit großem Eifer, aber in ihm sehen wir zugleich die häretische Gnosis zu einer ächt christlichen werden. Dieses mehr oder minder polemische Verhältniß wollen wir nun etwas näher untersuchen, so jedoch, daß wir uns, mit Uebergehung alles dessen, was von den genannten Kirchenlehrern aus der heil. Schrift gegen die Gnostiker geltend gemacht wird, für unsern Zwek aber kein näheres Interesse haben kann, auf die philosophischen Momente ihrer Polemik beschränken, um in dieser Beziehung genauer zu bestimmen, wie sich ihr Standpunct von dem gnostischen unterschied, und wie sie über die speculativen Fragen, nach deren Lösung die Gnostiker mit so großem Ernst und Wetteifer rangen, hinwegzukommen wußten.

Irenäus zeigt sich in dem zweiten Buche seines Werkes gegen die Häretiker, in welchem er sich nach der im ersten Buche gegebenen Darstellung ihrer Lehren vor allem zur philosophischen Widerlegung derselben wendet, als einem sehr gewandten und scharfsinnigen Gegner, und wir sehen hier sogleich die christliche Polemik tiefer eindringen,

und von einem ganz andern Standpunct aus sich erheben, als die plotinische. Was Plotin noch mit seinen Gegnern theilt, und nur insofern zum Gegenstand seines Streites mit ihnen machen kann, sofern es sich um die Frage handelt, ob beide Theile mit demselben Rechte dasselbe Princip und dieselbe Auctorität für sich ansprechen können, der Platonismus, oder die Grundansicht, daß die sinnliche Welt zur übersinnlichen sich wie das Nachbild zum Urbild verhalte, ist gerade der Hauptpunct, gegen welchen Irenäus seine stärksten Angriffe in verschiedenen Wendungen richtet. Das Hauptargument, das Irenäus jener Ansicht entgegenstellt, ist: die sinnliche und übersinnliche Welt, das Reale und Ideale, stehen in einem solchen Verhältniß zu einander, daß sich auf keine Weise denken läßt, wie das Eine das Urbild, das Andere das Nachbild seyn kann. Denn

1. wenn man einmal das Eine in dem Andern sich reflectiren und abbilden läßt, so gibt es nichts Ursprüngliches und Absolutes mehr, bei welchem man stehen bleiben kann [13]).

2. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der realen, endlichen Welt läßt sich aus der in sich geschlossenen Einheit der Idealwelt nicht erklären [14]).

3. Das Geistige und Ewige ist dem Irdischen und

---

13) *Si mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypis transtulit, — in immensum excidet de imaginibus sermo — in immensas imagines imaginum.* II. 7, 5. 16, 1.

14) *Quomodo ea, quae tam multae sunt conditionis et contrariis subsistentia, et repugnantia invicem, et interficientia alia alia, imagines et similitudines esse possunt triginta Aeonum Pleromatis, siquidem unius naturae, quemadmodum dicunt, ex aequali et simili exsistant, et nullam habeant differentiam?* II. 7, 3.

Vergänglichen so entgegengesezt, daß das Eine nicht das Urbild, das Andere das Nachbild seyn kann [15]).

In diesem Argument ist schon mitenthalten, was Irenäus als ein weiteres Hauptargument gegen dieselbe Ansicht der Gnostiker geltend machte, und in einer Reihe von Einwendungen weiter ausführte: Wollte man auch als denkbar zugeben, was, wie so eben gezeigt worden ist, sich nicht denken läßt, so kann es doch nur so gedacht werden, daß mit dem Pleroma, oder der übersinnlichen Welt, der Begriff des Absoluten nicht mehr verbunden werden kann, somit dieser Begriff aufgehoben wird. Denn wenn das Endliche das Nachbild des Uebersinnlichen seyn soll, so muß das Uebersinnliche auch das Princip der Endlichkeit in sich enthalten, aber dadurch hört es auf, das Unendliche zu seyn, und wird selbst ein Endliches. „Betrachtet man," sagt daher Irenäus (**II. 8, 1.**), „das Untere als den Schatten des Obern, wie es die Gnostiker betrachten, wenn sie behaupten, daß es ein Bild sey, so muß man das Obere auch für körperlich halten, denn nur das Körperliche kann einen Schatten machen, mit dem Geistigen aber kann nichts Verdunkelndes zusammengedacht werden. Gibt man ihnen aber auch zu, was nicht möglich ist, daß das Geistige und Lichte auch einen Schatten hat, so müßte doch der Schatten des Geistigen ebenso ewig und unvergänglich seyn, wie das Geistige selbst, oder wenn das Ir-

15) *Unde haec illorum imagines, cum sint illis contraria, et in nullo possint eis communicare? Quae enim sunt contraria, eorum, quorum sunt contraria, esse quidem possunt exitiosa, imagines vero nullo modo: quemadmodum aqua igni, et rursus lumen tenebris, et alia tanta, nequaquam erunt invicem imagines. Sic nec ea, quae sunt corruptibilia, et terrena, et composita spiritualium imagines, nisi et ipsa composita et non jam spiritalia.* II. 7, 6.

dische vergänglich und wandelbar seyn soll, so müßte es auch das Geistige seyn. Wenn aber das Untere der Schatten des Obern nur deßwegen genannt werden soll, um damit die große Entfernung des Einen von dem Andern zu bezeichnen, so fällt dadurch auf das Obere, oder das Licht des Vaters, der Vorwurf der Schwäche und Unmacht, wie wenn es nicht im Stande wäre, so weit zu reichen, und zu schwach, das Leere auszufüllen, und den Schatten zu zerstreuen, obgleich nichts Hemmendes ihm entgegensteht. Dieß sezt nun einen Mangel in dem Licht des Pleroma voraus, und es läßt sich nicht mehr denken, ihr Bythos sey als Pleroma das Absolute [16]." Dieß ist die solchen Systemen gegenüber, wie diese gnostischen sind, immer wieder sich aufdringende Alternative: entweder ist das Absolute, wenn es ein Princip der Endlichkeit oder der Verdunklung in sich oder neben sich hat, nicht wahrhaft das Absolute, weil es durch ein solches Princip beschränkt und begrenzt wird, oder wenn es ein solches nicht gibt, so kann auch die reale Welt nicht die Schattenseite der idealen Lichtwelt seyn [17].

---

16) *Irrationale est et impium, adinvenire locum, in quo cessat et finem habet, qui est secundum eos Propator et Proarche, et omnium Pater et hujus Pleromatis.* II. 8, 3.

17) Eben diese Alternative urgirt Irenäus ganz besonders auch II. 4, 1. f.: *Unde vacuitas* (das κένωμα neben dem πλήρωμα, der Schatten neben dem Lichtreich)? *Necessitas erit omni modo, et Bythum ipsorum cum Sige vacuo similem esse et reliquos Aeonas, cum sint vacui* (des κένωμα) *fratres, vacuam et substantiam habere. Si autem non est emissum, a se natum est, et a se generatum, et sic ejusdem naturae et ejusdem honoris erit vacuum ei, qui est secundum eos, omnium Patri.* Wie bei den Gnostikern so oft ein Bild die Stelle des Beweises vertreten mußte, so bedienten sie sich hier der bildlichen Vergleichung: *in Pleromate, vel in his, quae continentur a Patre, facta a*

beziehen, die der Dualismus in Marcions System erhalten hat.

An die Spize seiner Widerlegung des marcionitischen Dualismus sezt Tertullian den allgemeinen, aus dem Mittelpunct des christlichen Bewußtseyns genommenen, Saz, daß Gott nur in der Einheit gedacht werden könne [21]). Es liegt im Bewußtseyn des Menschen von Gott unmittelbar auch die Nothwendigkeit, Gott nur als den Absoluten, und alle Eigenschaften Gottes nur als eine besondere Form des Absoluten zu denken. Ist aber Gott das Absolute, so kann er auch nur Eines seyn, weil es zum Begriff des Absoluten gehört, daß ihm kein anderes gleich seyn kann. Wolle man sich zwei absolute Wesen neben einander, jedes in seiner eigenen Sphäre, denken, wie zwei irdische Reiche, von welchen jedes in seinem Gebiete die höchste Macht besize, so sey dieß eine Vergleichung, die auf Gott keine Anwendung finde, oder nur so festgehalten werden könne, daß sie doch wieder auf eine höchste Einheit führe. Denn jede Vielheit hat zu ihrer Voraussezung eine Einheit, und zwei Herrscher können nicht neben einander gedacht werden, ohne daß die Einheit der höchsten Macht auf den Einen von beiden, als den mächtigeren, übergeht. Ueberdieß aber, fährt Tertullian (c. 5.) in einer Argumentation fort, in welcher er mit dem Verfasser der Pseudoclementinen zusammentrifft, erscheine der Dualismus, sofern er überhaupt einmal über die Einheit hinausgehe, sogleich auch nicht wesentlich verschieden vom Polytheismus (*post duo enim multitudo, unione jam excessa.*). Sollen

---

21) *Principalis et exinde tota congressio de numero, an duos Deos liceat induci? Sed veritas Christiana destricte pronunciavit: Deus, si non unus est, non est. Quia dignius credimus, non esse, quodcunque non ita fuerit, ut esse debebit.* I, 3.

dem leztern Falle erhält man ein drittes Princip, das die beiden andern begrenzt und umschließt, und daher größer als beide seyn muß, da es beide gleichsam in seinem Schooße trägt, und so nimmt die Frage über das Begrenzte und Begrenzende kein Ende mehr. Hat jenes dritte Princip oben einen Anfang und und unten ein Ende, so muß es auch auf den Seiten begrenzt seyn, und mit diesem Begrenzenden verhält es sich nun wieder auf dieselbe Weise, so daß der Gedanke nie bei dem Einen Gott stehen bleiben kann. Geht man einmal über den Begriff Gottes, des Weltschöpfers, hinaus, so kann man mit demselben Grunde, mit welchem man über den Schöpfer des Himmels und der Erde ein Pleroma sezt, ein Pleroma nach dem andern in unendlicher Reihe sezen." Da aber die Gnostiker bei ihrer Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott die Absicht hatten, den Vorwurf der Mangelhaftigkeit, welchen sie der geschaffenen Welt machten, von dem höchsten Gott auf ein tief unter ihm stehendes Wesen abzuwälzen, so zeigt Irenäus (II. 2, 3.), wie dieser Vorwurf gleichwohl wieder auf den höchsten Gott zurückfalle. Möge man auch den Weltschöpfer, oder die Engel, die die Welt geschaffen haben, durch eine noch so lange Reihe vermittelnder Wesen von dem höchsten Gott trennen, so sey die Ursache dessen, was geschaffen wurde, doch nur in demjenigen zu suchen, welcher diese ganze Reihe mit seinem Willen, oder wenigstens mit seiner Zulassung, hervorgehen ließ. Nehme man aber an, die Welt sey ohne die Genehmigung und Billigung des Vaters des Alls geschaffen worden, so lasse sich denken, daß der Vater die Schöpfung einer solchen Welt entweder hindern konnte oder nicht. Konnte er sie nicht hindern, so wäre dieß ein Beweis von Schwäche und Unmacht gewesen, konnte er sie aber hindern, so müsse es ihm an dem guten Willen gefehlt haben. Gegen den Willen Gottes könne nichts geschehen, wenn man nicht die Frei-

heit Gottes aufheben, und ihn von einer über ihm stehenden Nothwendigkeit abhängig machen wolle. Und zwar hätte er die Ursache einer solchen Nothwendigkeit gleich anfangs abschneiden müssen[18]).

In die einzelnen, den Evolutionsproceß der gnostischen Systeme betreffenden, Argumente wollen wir hier nicht eingehen, da sie für unsern Zwek zu speciell sind, und größtentheils auch auf einer Auffassung beruhen, bei welcher Form und Inhalt zu wenig unterschieden sind, eine Einwendung aber, die überhaupt gegen das Verfahren der Gnostiker, die Einheit des göttlichen Wesens in eine Reihe hypostasirter Thätigkeiten auseinander gehen zu lassen, gerichtet ist, verdient hier um so mehr hervorgehoben zu werden, da auch sie sich auf den Begriff des Absoluten bezieht, und deßwegen auch von Plotin berührt worden ist. Wenn die Gnostiker, sagt Irenäus (**II. 13, 3.**), aus Gott die Ennoia, aus der Ennoia den Nus, aus diesem den Logos hervorgehen lassen, so schreiben sie menschliche Affectionen, Leiden und Geistesthätigkeiten Gott zu. Was bei den Menschen zu geschehen pflegt, wenn sie reden, tragen sie auf den höchsten Vater über, von welchem sie doch zu-

---

18) *Multo enim melius et consequentius et magis deificum erat, ut in principio initium excideret hujusmodi necessitatis, quam postea quasi de poenitentia conaretur tantam fructificationem necessitatis eradicare.* Sonst wäre ja ein solcher Vater des Alls nicht verschieden von dem homerischen Zeus, welcher Il. IV, 43. von sich sagt: Καὶ γὰρ ἐγὼ σοὶ δῶκα ἑκὼν, ἀέκοντί γε θυμῷ. Il. 5, 3. Daß man auch keine Unwissenheit Gottes hierin voraussezen dürfe, bemerkt Irenäus II. 3, 1.: *Si ignorante (Propatore informe hoc fabricatum est), jam non omnium erit praescius Deus. — Si autem praescius est, et mente contemplatus est eam conditionem, quae in eo loco futura esset, ipse fecit eam, qui etiam praeformavit eam in semet ipso.*

gleich behaupten, daß er allen unbekannt sey, und welchem sie ebendeßwegen, damit man sich ihn nicht unvollkommen vorstelle, die Weltschöpfung absprechen, ihm leihen sie nun menschliche Affectionen und leidensvolle Zustände, über welche er doch weit erhaben gedacht werden muß, da er einfach und nicht zusammengesezt, und ganz sich selbst gleich ist, ganz Geist, ganz Gedanke, ganz Bewußtseyn, ganz Vernunft, ganz Gehör, ganz Auge, ganz Licht, ganz die Quelle von allem Guten, und darum ein über jede Vorstellung erhabenes Wesen. Die Emanationen aber, welchen sie ihn unterwerfen, machen ihn zu einem getheilten, zusammengesezten, körperlichen Wesen (vgl. **II. 28, 5.**). Im Ganzen derselbe Vorwurf, welchen Plotin (c. **6.**) so ausdrükt: *πλῆθος νοητῶν ὀνομάζοντες τὸ ἀκριβὲς ἐξευρηκέναι δόξειν οἴονται αὐτῷ τῷ πλήθει, τὴν νοητὴν φύσιν τῇ αἰσθητικῇ καὶ ἐλάττονι εἰς ὁμοιότητα ἄγοντες.*

Die Anmaaßung und das stolze Selbstgefühl der Gnostiker wird von Irenäus nicht minder streng gerügt, als von Plotin, aber Irenäus gibt dieser Rüge eine Wendung, die ihr Plotin nicht geben konnte, ohne befürchten zu müssen, daß die erhobene Einwendung gegen ihn selbst sich wende. Irenäus hält den Gnostikern wiederholt die Frage entgegen, mit welchem Rechte sie sich allein der Erkenntniß des Absoluten rühmen, und schärft diese Einwendung durch die Hinweisung auf den Widerspruch, der darin liege, daß sie sich selbst einen Vorzug zuschreiben, welchen sie doch dem demiurgischen Wesen, von welchem auch sie abhängen, absprechen[19]). Denselben Widerspruch mit der Meinung,

---

19) Ir. II. 6, 3. 30, 1. *Semet ipsos ostendunt Demiurgo meliores — ad quos stupescunt multi insensatorum, quasi plus aliquid ipsa veritate ab eis possent discere. Et illud, quod scriptum est:* ***Quaerite et invenietis,***

die die Gnostiker von sich haben, fand Irenäus in ihrer Behauptung, daß die Sophia durch das Streben in das Pleroma einzudringen, und das Wesen des Vaters zu begreifen, in einen Zustand der Unwissenheit und vielfacher Leiden versezt worden sey: dasselbe Streben, das bei einem geistigen Aeon nicht, wie man denken sollte, Vollkommenheit, Leidenslosigkeit und Wahrheit zur Folge hatte, sondern das Gegentheil, soll sie, die doch nur Menschen seyen, in Stand gesezt haben, das Vollkommene zu ergreifen und das Absolute zu erkennen. Ebenso widersprechend sey, zeigt Irenäus weiter, was die Gnostiker von ihrem sogenannten *σπέρμα*, dem geistigen Lichtkeim, lehren, welcher dem Demiurg, ohne daß er sich dessen bewußt war, mitgetheilt worden seyn soll. So mußte man allerdings auf einem Standpuncte urtheilen, welcher dem speculativen gerade entgegengesezt ist. Dieser selbst aber, der speculative Standpunct, kann seine Rechtfertigung immer nur in der Voraussezung finden, daß in dem Wissen des Absoluten der absolute Geist zu seinem Bewußtseyn kommt, und die Momente, durch die er sich hindurchbewegt, die vermittelnden Durchgangspuncte sind, durch die er sich zu sich selbst, zu seiner Wahrheit, erhebt. Im Gegensaz gegen diesen Standpunct hat Irenäus von seinem Standpunct aus das volle Recht, den einfachen und unbedingten Schriftglauben, und die Anerkennung des Grundsazes zu empfehlen, daß der Mensch stets der Beschränktheit seines Wissens und seines großen Abstandes von Gott, dem Absoluten, sich bewußt seyn müsse. II. 28, 1. f.

Endlich hat Irenäus auch nicht unterlassen, die va-

---

*ad hoc dictum esse interpretantur, uti super Demiurgum semet ipsos adinveniant, majores et meliores vocantes semet ipsos quam Deum, et semetipsos spiritales, Demiurgum autem animalem.*

lentinianische Gnosis unter denjenigen Gesichtspunct zu stellen, welchen wir in dieser Untersuchung hauptsächlich geltend gemacht haben. Er betrachtet sie auch nach ihrem Verhältniß zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum, und spricht das Urtheil über sie aus, daß die heidnischen Elemente die durchaus überwiegenden in ihr seyen. Er erinnert (**II. 14, 1.**) zuerst an den alten Comiker Antiphanes, welcher in seiner Theogonie aus der Nacht und der Stille das Chaos, aus dem Chaos und der Nacht den Eros, aus diesem das Licht, und sodann nach diesem das übrige erste Göttergeschlecht hervorgehen lasse. Nach diesem rede er von einem zweiten Göttergeschlecht, und der Entstehung der Welt, und erzähle von den zweiten Göttern die Schöpfung des Menschen. Alles dieß haben nun die Gnostiker nur mit veränderten Namen in ihre Systeme übergetragen, und statt der Nacht und Stille den Bythos und die Sige gesezt, statt des Chaos den Nus, und statt des Eros (durch welchen nach dem Comiker alles andere geordnet worden ist) den Logos, und aus den ersten und höchsten Göttern haben sie ihre Aeonen sich gebildet, und aus den zweiten Göttern die Welt ihrer Mutter ausserhalb des Pleroma, die sie die zweite Ogdoas nennen, in Beziehung auf welche sie nun die Weltschöpfung und die Bildung des Menschen auf ganz ähnliche Weise, wie jener Comiker, darstellen. So geben sie nun als ihr eigenstes, unerforschliches Geheimniß aus, was auf allen Theatern zu sehen sey. Ebenso seyen sie mit den Philosophen verfahren, aus deren verschiedenartigsten Lappen sie den buntesten Cento mit gleißnerischer Kunst zusammengesezt haben. Ihr Bythos sey soviel als das Wasser, das Thales zum Princip der Dinge gemacht habe, und ihr Bythos mit der Sige dasselbe, was bei Homer der Okeanos, als die γένεσις θεῶν, und die Mutter Thetis seyen. Was Anaximander von dem Unendlichen gesagt, als dem Princip, das den Samen von allem

und den Keim unendlicher Welten in sich schließe, haben sie auf ihren Bythos und ihre Aeonen, und die Lehre des Atheisten Anaxagoras, daß die Thiere aus Samen entstanden seyen, der vom Himmel auf die Erde fiel, auf den Samen ihrer Mutter, welcher sie selbst zu seyn behaupten, übergetragen. Ihren Schatten und ihr Leeres haben sie von Democrit und Epicur genommen, die zuerst von einem leeren Raum und von Atomen sprachen, und ebenso das Eine das Seyende, und das Andere das Nichtseyende nannten, wie diese was innerhalb und ausserhalb des Pleroma ist. Was sie von der sinnlichen Welt, als einem Nachbild der übersinnlichen, lehren, sey die Lehre Democrits und Plato's, die sie sich angeeignet haben. Ebenso haben schon Anaxagoras, Empedokles und Plato gelehrt, daß der Weltschöpfer die Welt aus einer vorhandenen Materie gebildet habe, daß aber jedes Wesen in die Principien sich wieder auflöse, aus welchen es entstanden ist, und daß Gott dieser Nothwendigkeit so unterworfen sey, daß er nicht im Stande sey, dem Sterblichen Unsterblichkeit, und dem Vergänglichen Unvergänglichkeit zu ertheilen, sondern alles in seine Substanz zurükgehen lassen müsse, sey eine allgemein heidnische, besonders aber stoische Lehre, welcher die Gnostiker in ihrer Unterscheidung der drei Principien, des pneumatischen, psychischen und choischen, gefolgt seyen. Wie vieles sie aus der pythagoreischen Zahlenlehre genommen haben, liege ohnedieß in ihren, nach bestimmten Zahlenverhältnissen entworfenen Systemen offen zu Tage, und ebenso wenig lasse sich läugnen, daß der gnostische Grundsaz, der Adel des geistigen Princips könne durch nichts, was man äusserlich thue, beflekt werden, aus der Schule der Cyniker entlehnt sey. Auch daran erinnert Irenäus, daß der Erlöser, welchen die gesammten Aeonen als den Inbegriff des Trefflichsten, was sie haben, aus sich hervorgehen lassen, nichts

anders sey, als ein Seitenstük zur hesiodeischen Pandora, und daß die Gnostiker selbst ihre zwölf Aeonen für das Vorbild der zwölf Götter des heidnischen Göttersystems halten. — Es kann unbedenklich zugegeben werden, daß vieles, was hier von Irenäus zusammengestellt worden ist, theils nicht wirklich zusammmengehört, theils nur eine entfernte Aehnlichkeit hat, an der Richtigkeit des Hauptgedankens aber, um dessen Begründung es dem Irenäus zu thun ist, daß ein System, wie insbesondere das valentinianische, ganz den Character der heidnischen Religion und Philosophie an sich trage, kann nach allem demjenigen, was schon früher in einem andern Zusammenhange hierüber ausgeführt worden ist, nicht gezweifelt werden. Diese Vermischung des Christlichen mit Heidnischem, wie es zum Character einer ganzen Classe gnostischer Systeme gehört, hat Irenäus sehr richtig erkannt, und daher nicht ohne Grund seinen Gegnern die Alternative gestellt II. 14, 7.: Entweder haben alle zuvor genannte, heidnische Dichter und Philosophen, mit welchen die Gnostiker so genau zusammenstimmen, die Wahrheit erkannt oder nicht. Haben sie sie erkannt, so ist es überflüssig, daß der Erlöser in die Welt herabgekommen ist. Denn wozu sollte er herabgekommen seyn? Etwa um die erkannte Wahrheit denen bekannt zu machen, die sie schon kannten? Haben sie sie aber nicht erkannt, wie können die Gnostiker bei so vollkommener Uebereinstimmung mit denen, die die Wahrheit nicht erkannt haben, sich einer über alles hinausgehenden Erkenntniß rühmen, die sie gleichwohl mit denen theilen, welche Gott nicht kennen?

Eine andere Richtung, als Irenäus in der ihm besonders obliegenden Widerlegung der Valentinianer, mußte Tertullian in seiner Polemik gegen die Marcioniten nehmen, in manchen Puncten aber mußten beide Kirchenleh-

rer auch wieder zusammentreffen. Ganz besonders aber hatte Tertullian in der Bestreitung der marcionitischen Lehre einen sehr bedeutenden Vorgänger an dem Verfasser der pseudoclementinischen Homilien, mit welchem er, wie es scheint, ohne ihn zu kennen, sehr häufig übereinstimmt. Aber auch selbst Plotin und Tertullian mußten den Marcioniten gegenüber, in Einem Puncte wenigstens, dieselbe Ansicht theilen.

Um mit dem Leztern zu beginnen, so kann es uns nicht befremden, daß die gnostische, von Marcion im schneidendsten Tone ausgesprochene, Weltverachtung, wie sie den heidnischen Philosophen aufs Tiefste verlezte, so auch dem christlichen Kirchenlehrer nicht zusagen konnte. Aber Tertullian hält sogar dem christlichen Häretiker geradezu die heidnische Weltansicht zur beschämenden Widerlegung entgegen c. Marc. I, 13.: *Impudentissimi Marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris. Nimirum, inquiunt, grande opus et dignum Deo mundus! — Ut ergo aliquid et de isto hujus mundi indigno loquar, cui et apud Graecos ornamenti et cultus, non sordium nomen est: indignas videlicet substantias ipsi illi sapientiae professores, de quorum ingeniis omnis haeresis animatur, Deos pronunciaverunt*, wie Thales das Wasser, Heraklit das Feuer, Anaximenes die Luft, Plato die Gestirne u. s. w. Die Betrachtung der Größe und Macht, der Würde und Schönheit, der Unwandelbarkeit und harmonischen Gesezmäßigkeit habe auf die Physiker einen solchen Eindruk gemacht, daß sie diese Substanzen nur für Götter halten zu können glaubten, wie sie als solche auch die Magier der Perser, die Hierophanten der Aegyptier, die Gymnosophisten der Indier verehren, und wenn der gewöhnliche heidnische Aberglaube seiner Mythen sich schäme, so deute er sie von den Elementen und dem Leben der Natur, wie den Jupiter von der feu-

rigen Substanz, die Juno von der Luft u. s. w. [20]). Tertullian führt dieß weiter aus, und hebt sodann noch besonders als Gegenstand dieser Weltbetrachtung den Menschen hervor, welchen doch jener bessere Gott Marcion sosehr geliebt habe, daß er um seiner willen aus dem dritten Himmel in diese armseligen Elemente herabgekommen, um seiner willen in dieser Zelle des Weltschöpfers (*in hac cellula creatoris*) am Kreuze gestorben sey. Auch bei seinen Sacramenten verschmähe ja der um des Menschen willen herabgekommene und gekreuzigte Gott materielle Elemente nicht. Nur Marcion erhebe sich über den Meister, um zu vernichten, wornach dieser sich sehne, und doch könne auch Marcion, ohne sich selbst aufzugeben, aus der Welt des Weltschöpfers, und dem Leben in ihr, nicht hinausfliehen.

Da diese marcionitische Weltansicht selbst ihren Grund in dem marcionitischen Dualismus hat, so mußte Tertullian vor allem diesen Dualismus zum Gegenstand seiner Polemik machen. Er ist daher der Hauptpunct, auf welchen Tertullian von allen Seiten seine Angriffe richtet. Die Argumente, deren sich Tertullian bedient, können wir in zwei Classen theilen, sofern sie sich entweder auf den Dualismus im Allgemeinen, oder auf die specielle Form

20) *Sic et Osiris quod semper sepelitur et in vivido quaeritur, et cum gaudio invenitur, reciprocarum frugum, et vividorum elementorum et recidivi anni fidem argumentantur, sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur. Et superiores quidem,* fährt Tertullian fort, *situ aut statu substantias sufficit, facilius Deos habitas, quam Deo indignas. Ad humilia deficiam. Unus, opinor, de saepibus flosculus, non dico de pratis, una cujuslibet maris conchula, non dico de rubro, una tetraonis pennula, taceo de pavo, sordidum artificem pronunciabit tibi creatorem?*

beziehen, die der Dualismus in Marcions System erhalten hat.

An die Spize seiner Widerlegung des marcionitischen Dualismus sezt Tertullian den allgemeinen, aus dem Mittelpunct des christlichen Bewußtseyns genommenen, Saz, daß Gott nur in der Einheit gedacht werden könne [21]). Es liegt im Bewußtseyn des Menschen von Gott unmittelbar auch die Nothwendigkeit, Gott nur als den Absoluten, und alle Eigenschaften Gottes nur als eine besondere Form des Absoluten zu denken. Ist aber Gott das Absolute, so kann er auch nur Eines seyn, weil es zum Begriff des Absoluten gehört, daß ihm kein anderes gleich seyn kann. Wolle man sich zwei absolute Wesen neben einander, jedes in seiner eigenen Sphäre, denken, wie zwei irdische Reiche, von welchen jedes in seinem Gebiete die höchste Macht besize, so sey dieß eine Vergleichung, die auf Gott keine Anwendung finde, oder nur so festgehalten werden könne, daß sie doch wieder auf eine höchste Einheit führe. Denn jede Vielheit hat zu ihrer Voraussezung eine Einheit, und zwei Herrscher können nicht neben einander gedacht werden, ohne daß die Einheit der höchsten Macht auf den Einen von beiden, als den mächtigeren, übergeht. Ueberdieß aber, fährt Tertullian (c. 5.) in einer Argumentation fort, in welcher er mit dem Verfasser der Pseudoclementinen zusammentrifft, erscheine der Dualismus, sofern er überhaupt einmal über die Einheit hinausgehe, sogleich auch nicht wesentlich verschieden vom Polytheismus (*post duo enim multitudo, unione jam excessa.*). Sollen

---

21) ***Principalis et exinde tota congressio de numero, an duos Deos liceat induci? Sed veritas Christiana destricte pronunciavit: Deus, si non unus est, non est. Quia dignius credimus, non esse, quodcunque non ita fuerit, ut esse debebit.*** I, 3.

einmal zwei göttliche Wesen seyn, so müsse man fragen, warum nicht mehrere seyen, und die Vielheit scheine vielmehr den Vorzug zu verdienen. Werde aber bei dieser Zweiheit noch vorausgesezt, daß beide Wesen, als gleich absolute Wesen, auch einander vollkommen gleich seyen, so sehe man nicht ein, welche Bedeutung die bloße Zahl haben soll, wenn sie nicht in der Verschiedenheit der Wesen selbst ihren Grund habe. Hiemit macht Tertullian den Uebergang auf die Widerlegung des Dualismus in der Form, in welcher Marcion ihn aufgestellt hatte.

Da Marcion nicht zwei gleiche, sondern zwei wesentlich verschiedene Götter lehrte, so bot sich hier eine neue Reihe von Einwendungen dar. Tertullian entgegnet vorerst (c. 6.), daß schon die durch die Verschiedenheit gesezte Unterordnung des Einen unter den Andern den Begriff Gottes, als des absoluten Wesens, aufhebe. Auf den appellativen Gebrauch des Namens Gottes aber, wie er im A. T. bisweilen vorkomme, dürfe man sich nicht berufen, da der Begriff Gottes nicht durch den Namen, sondern nur durch das Wesen Gottes bestimmt werden könne. Ist nun dem marcionitischen Dualismus schon dadurch seine Grundlage genommen, daß der Dualismus überhaupt, er mag zwei gleiche oder zwei verschiedene Götter aufstellen, als völlig unhaltbar erscheint, so fragt sich nun erst, mit welchen Prädicaten Marcion seine zwei Götter gedacht wissen will (c. 7.)? Es sind zwei Hauptprädicate, welche Marcion seinem höchsten Gott beilegte. Er nannte ihn den zuvor unbekannten, erst durch das Christenthum bekannt gewordenen, im Gegensaz gegen den aus der sichtbaren Welt bekannten Weltschöpfer, und den Guten, im Gegensaz gegen den Gerechten. An diesen beiden Hauptbegriffen, und den ihnen entgegenstehenden, läuft nun die tertullianische Polemik weiter fort, und entwikelt sich hier erst in ihrer ganzen Stärke, um den Beweis zu

führen, daß der Weltschöpfer und der höchste Gott immer wieder in einem und demselben Begriff zusammenfallen müssen.

Was zuerst den Begriff des unbekannten Gottes betrifft, so zeigt Tertullian (c. 9. f.), daß das Unbekanntseyn dem Begriffe Gottes widerstreite. Mit der Schöpfung der Welt müsse auch der Weltschöpfer bekannt werden, da es ja gerade Zwek der Schöpfung sey, Gott bekannt zu machen. Nicht erst durch Moses wurde der Schöpfer bekannt, sondern im unmittelbaren Bewußtseyn des Menschen spricht sich die Idee Gottes aus [22]). Wollte Marcion dieß zwar in Beziehung auf den Weltschöpfer, nicht aber in Beziehung auf den höchsten Gott, welchen er von demselben unterschied, gelten lassen, so hält ihm Tertullian den Hauptsaz entgegen, auf welchen es hier ankam, daß man des Seyns Gottes nur soweit sich bewußt seyn könne, soweit Gott selbst sein Seyn geoffenbart habe (*satis est, nullum probari, cujus nihil probatur.*). „Wie also der Weltschöpfer nur dadurch Gott ist, daß alles sein Werk und seine Offenbarung ist, und ihm angehört, so kann schon deßwegen kein anderer Gott neben ihm seyn, weil der Weltschöpfer bereits das ganze Universum zu seiner Manifestation in Besiz genommen hat. Hat doch selbst die heidnische Welt die allgemeine Wahrheit, daß Gott nur insofern

---

22) *Ante anima, quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia Dei dos est: eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. Judaeorum enim Deum dicunt et animae Deum. — Nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit, semper intelligetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet. Habet Deus testimonium totum hoc, quod sumus, et in quo sumus. Sic probatur et Deus et unus, dum non ignoratur, alio adhuc probari laborante.* I, 10.

ist, sofern er sich manifestirt, dadurch anerkannt, daß sie nur solche für Götter erklärte, die sich durch irgend eine für das Leben der Menschen wichtige und nüzliche Erfindung und Einrichtung bekannt gemacht haben[23]). Denn woraus soll man sich das Nichtschaffen eines Gottes, dessen Seyn behauptet wird, erklären? Es könnte seinen Grund nur entweder in einem Nichtkönnen, oder Nichtwollen haben. Das Nichtkönnen ist geradezu Gottes unwürdig, aber auch die Voraussezung des Nichtwollens enthält keinen befriedigenden Erklärungsgrund, da derselbe unbekannte Gott sich doch in einer bestimmten Zeit offenbarte, somit auch den Willen, sich zu offenbaren, gehabt haben muß. Warum offenbarte er sich also nicht gleich anfangs, und zwar dem allein sich geltend machenden Weltschöpfer gegenüber, auf eine Weise, die ihn in der ihm zukommenden Erhabenheit über diesen erscheinen ließ? Wer nichts hat, wodurch er sein Seyn beurkundet, ist nicht." Allein so allgemein und schlechthin konnte dieser Grundsaz dem Marcion nicht entgegengestellt werden. Auch Marcions Gott sollte sich ja zu einer bestimmten Zeit und für einen bestimmten Zwek geoffenbart haben. *Sufficit*, läßt daher Tertullian (I. 17.) die Marcioniten für sich geltend machen, *unicum hoc opus Deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua.* Es ist der Begriff der Erlösung, welcher Marcions höchstem Gott ebenso eigenthümlich zukommt, wie dem Weltschöpfer der Begriff der Schöpfung. Um nun auch diesen Haltpunct abzuschneiden, entgegnet Tertullian, daß ein Gott, der sich als Erlöser geoffenbart haben soll, doch zuvor sein Seyn geoffenbart haben müsse (*primum enim quaeritur,*

23) *Unam saltem cicerculam Deus Marcionis propriam protulisse debuerat, ut novus aliquis Triptolemus praedicaretur!*

*an sit? et ita, qualis sit? alterum de operibus, alterum de beneficiis Dei dignoscitur*). Auch hier dringe sich wieder die Frage auf, warum er sich erst in der Folge, und nicht schon von Anfang an geoffenbart habe? An einem Grund und einer Veranlassung hiezu habe es doch nicht fehlen können, da der Mensch der Gegenstand der Erlösung von Anfang an in der Welt war, und stets der Unterstützung des guten Gottes gegen die Bosheit des Weltschöpfers bedurfte. Auch hier werde man also wieder zu der Alternative des Nichtkönnens und des Nichtwollens zurückgetrieben, und das eine wie das andere erscheine eines Gottes, zumal des absolut Guten, gleich unwürdig. Dieß führt von selbst auf den zweiten der genannten Begriffe, auf den Begriff der Güte, welchen Marcion vorzugsweise dem höchsten Gott beilegte.

Widerstreitet das Unbekanntseyn, zeigt Tertullian (c. 22.), an sich schon dem Begriff Gottes, so ist es noch widersprechender, einen Gott, dessen wesentliche Eigenschaft die Güte seyn soll, sich als einen nicht offenbar gewordenen zu denken, aber überhaupt kann die Güte in dem eigenthümlichen und ausschließlichen Sinne, in welchem sie Marcion seinem höchsten Gott beilegt, nicht als die wesentlichste Eigenschaft desselben gedacht werden. Dieß ist der Gedankengang, in welchem sich die tertullianische Polemik weiter fortbewegt. Wie alle Eigenschaften Gottes Gott natürlich und gleich ewig mit seinem Wesen gedacht werden müssen, damit sie nicht für etwas Zufälliges, Aeusserliches und Zeitliches gehalten werden, so muß auch die Güte ewig in Gott seyn, und den Ursachen und Veranlassungen, sich zu äussern, vorangehen. Warum sollte sie also nicht schon von Anfang an thätig gewesen seyn? Zur Natur Gottes gehört eine stets fortdauernde Thätigkeit. Hat nun die Güte Gottes, wie Marcion behauptet, jemals einen Stillstand gehabt, so kann sie auch nicht als eine

wesentliche, zur Natur Gottes gehörende, Eigenschaft betrachtet werden, und alles, was dem Weltschöpfer zum Vorwurf gemacht wird, fällt auf den zurük, der seine Güte zurükhielt, um der Grausamkeit, die jener ausübte, freien Lauf zu lassen. Wie in Gott alles natürlich ist, so muß in ihm alles auch vernünftig seyn. Auch die Aeusserung der Güte muß auf einem vernünftigen Grunde beruhen, weil nichts für gut gehalten werden kann, was nicht auch vernünftig gut ist. Die Güte des marcionitischen Gottes aber erscheint schon deßwegen nicht als eine vernünftige, weil der Mensch, zu dessen Heil sie sich äussert, Gott fremd ist. Sagt man, gerade dann zeige sich die Liebe um so mehr als eine freie und freiwillige, wenn sie gegen solche sich äussere, die sie nicht verdienen, so sezt doch die Feindesliebe die Nächstenliebe immer voraus. Bei dieser Verkehrung der vernünftigen Ordnung ist es natürlich, daß man bei der Güte des marcionitischen Gottes den Character der Vernünftigkeit auch noch in anderer Beziehung vermißt. Ihre Aeusserung ist mit der größten Ungerechtigkeit und Irreligiosität verbunden. Denn was kann ungerechter und irreligiöser seyn, als die Menschen des Weltschöpfers von ihm, ihrem Schöpfer, abzuziehen[24])?

24) *Non aliter Deus Marcionis, irrumpens in alienum mundum, eripiens Deo hominem, patri filium, educatori alumnum, domino famulum, ut eum efficiat Deo impium, patri irreligiosum, educatori ingratum, domino nequam. — Non putem impudentiorem, quam qui in aliena aqua alii Deo tinguitur, ad alienum coelum alii Deo expanditur, in aliena terra alii Deo sternitur, super alienum panem alii Deo gratiarum actionibus fungitur, de alienis bonis ob alium Deum nomine eleemosynae et dilectionis operatur. Quis ille Deus tam bonus, ut homo ab illo malus fiat, tam propitius, ut alium illi Deum, et dominum quidem, faciat iratum?*

Es wird aber, zeigt Tertullian weiter (c. 24.), die Güte, die Marcion seinem Gotte beilegt, nicht einmal mit der Vollkommenheit gedacht, mit welcher sie als göttliche Eigenschaft gedacht werden muß. Denn wie unvollkommen ist eine Güte, die die Zahl derer, die sie befreit und erlöst, weit geringer seyn läßt, als die der Juden und Christen des Weltschöpfers? Gehen weit mehrere verloren als gerettet werden, so hat ja nicht die Güte, sondern die entgegengesezte Eigenschaft (die *malitia*) das Uebergewicht. Aber auch selbst an denen, die sie erlöst, zeigt sie sich höchst mangelhaft, da sie ja die Erlösung nur der Seele, nicht aber zugleich dem Fleisch, das nach Marcion nicht aufersteht, zu Theil werden läßt. Worin anders hat diese Halbheit der Erlösung ihren Grund, als in einem Mangel der Güte, welche, selbst vollkommen, sich auch auf den ganzen Menschen erstreken sollte. Ist auch Marcions Christus kein wirklicher Mensch, so hat er doch den Schein eines wirklichen Menschen angenommen, und war schon deßwegen auch dem Fleische etwas schuldig. In jedem Falle aber gehört ja das Fleisch zur Natur des Menschen, und die Erlösung, die dem Menschen zu Theil werden soll, kann deßwegen nicht blos auf seine Seele beschränkt seyn. Wie in den bisher hervorgehobenen Beziehungen, die von Marcion dem höchsten Gott beigelegte Güte, als eine nicht wesentliche, nicht vernünftige und nicht vollkommene Eigenschaft Gottes sich darstellt, so hebt sich ihr Begriff auch dadurch auf, daß sie von den übrigen göttlichen Eigenschaften, und insbesondere von der Gerechtigkeit, auf eine Gottes nicht würdige Weise getrennt wird (c. 25. f.). Marcion hat aus dem Begriff seines guten Gottes alles Strenge und Richterliche (*severitates et judiciarias vires*) überhaupt alles, was seine affectlose, gleichsam epicureische, Ruhe stören zu müssen scheint, entfernt, aber ebendadurch ihm auch jeden sittlichen Ernst genommen. Denn

wie können die Gebote eines Gottes aufrecht erhalten werden, der ihre Uebertretung nicht ahndet [25])? Aus diesem Grunde darf auch die Furcht nicht von der Liebe getrennt werden (*quomodo diliges, nisi timeas, non diligere?*)? Ueberhaupt läßt sich, so wenig die Gerechtigkeit von der Güte getrennt werden kann, ebenso wenig die Schöpfung von der Erlösung, und das Reich des einen Gottes von dem des andern trennen [26]).

25) *Non invenio, quomodo illi disciplinarum ratio consistat. — Nunc tacite permissum est, quod sine ultione prohibetur — non offenditur facto — aut si offenditur, debet irasci, si irascitur, debet ulcisci — sed non ulciscitur, ergo nec offenditur, ergo nec laeditur voluntas ejus, cum fit, quod fieri noluit, et fit jam delictum secundum voluntatem ejus, quia non fit adversus voluntatem, quod non laedit voluntatem. — Hoc erit bonitas imaginaria, disciplina phantasma, et ipsa transfunctoria praecepta, secura delicta.*

26) *O Deum — ubique irrationabilem — cujus — jam nec ipsum fidei ejus sacramentum (video consistere). Cui enim rei baptisma quoque apud eum exigitur, si remissio delictorum est? Quomodo videbitur delicta dimittere, qui non videbitur retinere? Quia retineret, si judicaret. — Si absolutio mortis est, quomodo absolveret a morte, qui non devinxit ad mortem? Devinxisset enim, si a primordio damnasset. Si regeneratio est hominis, quomodo regenerat, si non generavit? Signat igitur hominem, nunquam apud se resignatum, lavat hominem, nunquam apud se coinquinatum, et in hoc totum salutis sacramentum carnem mergit, exsortem salutis. Quomodo salvum hominem volet, quem vetat nasci, de quo nascitur, auferendo? Quomodo habebit, in quo bonitatem suam signet, quem esse non patitur? Quomodo diligit, cujus originem non amat?*

So zielt diese ganze Polemik darauf hin, den von Marcion aufgestellten Begriff des höchsten Gottes in seiner Unhaltbarkeit und Nichtigkeit darzustellen. Es ist dieß jedoch nur die negative Seite derselben. Sollte der marcionitische Dualismus, die Trennung des absoluten Gottes vom Weltschöpfer, vollständig widerlegt werden, so mußte nicht nur jener höhere Gott entfernt, sondern auch der Weltschöpfer in die von Marcion jenem vorbehaltene Stelle hinaufgerükt werden. Dieß ist das Positive, das zu jenem Negativen noch hinzukommen mußte, und nur so hinzukommen konnte, daß, im Gegensaz gegen die von Marcion dem Weltschöpfer gemachten Beschuldigungen, das vollkommen Gotteswürdige des Begriffs desselben dargethan wurde. Es ist dieß der Hauptgegenstand der folgenden Bücher des tertullianischen Werkes, bei welchem wir jedoch nur kurz zu verweilen nöthig haben.

Tertullian rügt vorerst (II, 2.) die Vermessenheit, mit welcher die Häretiker, indem sie zwischen einem höhern und niedern Gott unterscheiden, sich über den leztern zu erheben wagen, während doch vielmehr das, was sie zum Gegenstand ihrer Vorwürfe machen, ihnen nur das menschliche Unvermögen, Gott zu erkennen, zum Bewußtseyn bringen sollte. Die Hauptargumentation bewegt sich jedoch auch hier um die beiden Begriffe der Güte und Gerechtigkeit. Wie Tertullian in Beziehung auf Marcions unbekannten Gott zu zeigen suchte, daß die ihm beigelegte Güte keinen festen Grund und Haltpunct habe, so führt er nun den Beweis, daß die Güte dem Weltschöpfer nicht abgesprochen werden könne, und zwar auf ganz analoge Weise. Wie die Güte dem unbekannten Gott nicht hätte gestatten können, unbekannt zu bleiben, so muß es dagegen als der erste Beweis der Güte des Weltschöpfers betrachtet werden, daß er sich offenbarte, und Wesen haben wollte, die ihn erkennen (*quid enim tam bonum,*

*quam notitia et fructus Dei?*). Die erste Offenbarung Gottes ist durchaus eine Offenbarung seiner Güte, auf diese folgte dann erst die Offenbarung seiner Gerechtigkeit, wegen der Sünde der Menschen [27]). Aber auch an sich steht die Gerechtigkeit in einem solchen Verhältniß zur Güte, daß sie von ihr nicht getrennt werden kann. Alles, was gerecht ist, ist auch gut, und was nicht gerecht ist, auch nicht gut. So wenig daher die Güte und die Gerechtigkeit von einander getrennt werden können, ebenso wenig kann es zwei, durch diese Eigenschaften characteristisch verschiedene, Götter geben. Von Anfang an hat der Schöpfer mit seiner Güte auch seine Gerechtigkeit geoffenbart. Seine Güte hat die Welt geschaffen, seine Gerechtigkeit sie geordnet. Schon daß er die Welt vermöge seiner Güte zu schaffen beschloß (*mundum judicavit ex bonis faciendum*), ist ein Act seiner, neben der Güte thätigen, Gerechtigkeit. Ein Werk der Gerechtigkeit ist es ferner, daß er die Trennung und den Unterschied zwischen Tag und Nacht, Himmel und Erde, dem obern und untern Gewässer, zwischen dem Meer und Festland, zwischen den größern und kleinern Lichtern, den Lichtern des Tags und der Nacht, zwischen Mann und Frau u. s. w. aussprach [28]). So ist demnach auch die Gerechtigkeit, wie die Güte, jene als *arbitratrix operum*, diese als *auctrix omnium*, eine ursprüngliche und wesentliche Eigenschaft Gottes, und der Begriff der Gerechtigkeit darf durch seine Beziehung auf das Böse nicht verdunkelt werden. Aber

27) *Prior bonitas Dei secundum naturam, severitas posterior secundum causam, illa ingenita, haec accidens.*

28) *Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit, totum hoc judicato dispositum et ordinatum est. Omnis situs, habitus elementorum, motus, status, ortus, occasus singulorum, judicia sunt creatoris.* II, 11. 12.

auch nachdem die Sünde herrschend geworden ist, wirken die Güte und Gerechtigkeit im innigsten Bunde mit einander. Die Gerechtigkeit muß der Güte ihre Richtung bestimmen, damit ihre Gaben nur Würdigen ertheilt, Unwürdigen versagt werden. Güte und Gerechtigkeit greifen aufs innigste in einander ein, die eine hat immer die andere zu ihrer Voraussezung, in jeder stellt sich die göttliche Vollkommenheit dar, und alle Gegensäze gleichen sich so immer wieder in der Idee Gottes aus. Es ist derselbe Gott, der schlägt und heilt, tödtet und lebendig macht, erniedrigt und erhöht, Uebels schafft und den Frieden gibt, aber Uebels schafft er nicht so, wie die Häretiker behaupten, sondern nur so, daß man, wie nothwendig ist, zwischen dem Uebel der Schuld und dem Uebel der Strafe wohl unterscheidet (c. **11.** — **14.**). Was Tertullian in diesem Theil seines Werkes noch weiter ausführt, können wir auf sich beruhen lassen, da es im Grunde nur eine Apologie des A. T. ist. Um den geringfügigen Begriff des alttestamentlichen Gottes, welchen die Häretiker aufstellten, zu widerlegen, zeigt Tertullian, theils daß die Stellen des A. T., auf die sie sich berufen, richtig aufgefaßt, einen solchen Begriff nicht wirklich enthalten, theils daß die Rüksicht auf die sittliche Freiheit des Menschen (**II, 5 — 7.**) eine gewisse Beschränkung der Macht und Allwissenheit Gottes nothwendig mache, die jedoch keineswegs dem Wesen Gottes an sich zugeschrieben werden dürfe.

Mit dem marcionitischen Dualismus ist zugleich auch die marcionitische Christologie widerlegt. Ist gezeigt, daß die Trennung des höchsten Gottes und des Weltschöpfers auf leeren Voraussezungen beruht, so folgt daraus von selbst, daß Christus nicht in dem von Marcion angenommenen Verhältniß zu dem höchsten Gott und dem Weltschöpfer stehen kann. Doch verdienen hier noch folgende Puncte hervorgehoben zu werden:

1. Die ganze Art und Weise, wie Marcion seinen Christus erscheinen ließ, hatte etwas so Plötzliches und Unvorbereitetes, daß sie mit richtigen Begriffen von der göttlichen Weltordnung nicht vereinbar zu seyn schien. *Hinc denique gradum consero*, sagt Tertullian **III, 2.**, *an debuerit tam subito venisse?* Ist er der Sohn Gottes, so hätte die Ordnung erfordert, daß der Vater den Sohn ankündigte, nicht der Sohn den Vater. Der Sendende hätte den von ihm Gesandten einführen sollen, weil niemand, der im Auftrage eines andern kommt, durch seine eigene Versicherung sich legitimiren kann[29]).

2. Ganz besonders mußte der marcionitische Doketismus mit der tertullianischen Ansicht vom Wesen des Chri-

---

29) *Nec filius agnoscetur, quem nunquam pater nuncupavit, nec missus credetur, quem nunquam mandator designavit. — Suspectum habebitur omne, quod exorbitarit a regula, rerumque principalis gradus non sinit posterius agnosci patrem post filium, et mandatorem post mandatum, et Deum post Christum. Nihil origine sua prius est in agnitione, quia nec in dispositione. Subito filius et subito missus, et subito Christus: atqui nihil putem a Deo subitum, quia nihil a Deo non dispositum. Si autem dispositum, cur et non praedicatum, ut probari posset et dispositum ex praedicatione, et divinum ex dispositione?* Vgl. IV, 11.: *Subito Christus, subito et Joannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum ordinem habent apud creatorem* (*De carne Christi* c. 2.: *Odit moras, qui subito Christum de coelo deferebat*). — *Dedignatus, opinor, est imitari ordinem Dei nostri, ut displicentis, ut cum maxime revincendi: novus nove venire voluit, filius ante patris professionem, et missus ante mandatoris auctoritatem, ut et ipse fidem monstruosissimam induceret, qua ante crederetur, Christum venisse, quam sciretur fuisse.* III, 4.

stenthums in einen unauflöslichen Widerstreit gerathen. „Wie kann," ruft Tertullian in dieser Beziehung (III, 8.) aus, „die Wahrheit mit der Täuschung, das Licht mit der Finsterniß zusammenbestehen? Wenn Christus seinem Fleische nach als Lüge erfunden wird, so folgt, daß auch alles, was durch das Fleisch Christi geschehen ist, zur Lüge wird, daß er mit den Menschen zusammen war, mit ihnen zusammenlebte, sie berührte, selbst seine Wunder. Wenn er jemand berührend, oder von ihm sich berühren lassend, von einer Krankheit ihn heilte, so kann dieß nicht wahrhaft geschehen seyn, ohne daß der Körper selbst Wahrheit war. (*nihil solidum ab inani, nihil plenum a vacuo perfici licuit*). Alles ist nur Schein. Dann verdient auch das Leiden Christi keinen Glauben. Denn wer nicht wahrhaft gelitten hat, hat gar nicht gelitten. Ein Scheinbild aber konnte nicht wahrhaft leiden. So ist das ganze Werk Gottes umgestürzt, und die ganze Bedeutung und Frucht des Christenthums, der Tod Christi, wird geläugnet, welchen doch der Apostel als das Fundament des Evangeliums geltend macht. Wird aber mit dem Fleische Christi sein Tod geläugnet, so kann auch seine Auferstehung nicht für wahr gehalten werden, denn so wenig er gestorben ist, so wenig kann er auch auferstanden sey. Wenn aber der Glaube an die Auferstehung Christi entkräftet ist, so ist auch unsere Auferstehung untergraben. Hat Christus keinen Bestand, so kann auch das nicht bestehen, um wessen willen er gekommen ist." Tertullian zieht aber hieraus noch weitere Consequenzen. Glaubte Marcion, zeigt Tertullian (III, 15.), nach seiner Ansicht von der Materie seinen Christus in keine unmittelbare Verbindung mit der Materie kommen lassen zu dürfen, so ist es widersprechend, die Verachtung der Materie nicht auch auf das Abbild der Materie auszudehnen. Das Bild einer verachtungswürdigen Sache kann doch keinen höhern Werth haben, als diese

selbst. Entgegnet man aber, daß Christus nicht anders, als durch die Vermittlung eines Scheinbilds der menschlichen Substanz, mit den Menschen in Verkehr treten konnte, wie schwach muß man sich einen Gott denken, der seinen Christus nicht anders erscheinen lassen konnte, als in dem Scheinbild einer unwürdigen Sache, die nicht einmal ihm selbst gehört, oder welchen Werth muß man dem Fleische zuschreiben, wenn ein Scheinbild desselben auch von dem höchsten Gott nicht entbehrt werden konnte? Schon dadurch hat er ja die Materie geehrt, daß er sie nachbildete (*honoravit fingendo.*). Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch lösen, daß man entweder die Erscheinung Christi im Fleische für eine wahre und wirkliche hält, oder mit derselben auch den bloßen Schein derselben fallen läßt. Gestattet das Erstere der marcionitische Dualismus nicht, so bleibt nur das Leztere übrig, aber ebendamit ist dann auch der Doketismus dem Nihilismus völlig gleichgesezt. Läßt man aber auch diesen Doketismus mit seinem Scheinbilde noch stehen, ist nicht auch die Idee des Gottes, welchen Christus offenbarte, ein bloßes Phantom? *An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriore frustratus? Quomodo verax habebitur in occulto, tam fallax repertus in aperto?* Was dem Marcion in der Unmittelbarkeit seines christlichen Bewußtseyns sicher genug gegründet zu seyn schien, und für das Bewußtseyn selbst auch den äussern Reflex, in welchem es sich abspiegelte, nicht nöthig haben konnte, schien dem Tertullian völlig nichtig und bedeutungslos zu werden, sobald es nicht auf der breiten Basis der realen Welt ruhte. Selbst das Gottesbewußtseyn hatte für ihn keinen Inhalt mehr, wenn es nicht durch die äussere Welt vermittelt wurde.

Auf denselben, in Marcions System immer räthselhaft bleibenden, Zusammenhang des Innern und Aeussern bezieht sich auch folgendes Argument, mit welchem wir,

da es mit andern Argumenten nicht näher zusammenhängt, hier am schiklichsten unsere Uebersicht der tertullianischen Polemik schließen. Ist die christliche Wahrheit nur bei Marcion zu finden, fragt Tertullian (I, 19.), wie kommt es, daß Christus zwar lange vor Marcion erschienen ist, aber erst Marcion [30]) den wahren Christus geoffenbart hat? Da die strenge Sonderung des Gesezes und des Evangeliums das eigenthümlichste Werk Marcions ist, so kann der erst durch diese Sonderung bekannt gewordene Gott nicht schon vor derselben bekannt gewesen seyn, und nicht Christus ist es, der ihn offenbarte, sondern Marcion. Diese Einwendung ist um so bemerkenswerther, da sie mit einem Vorwurf zusammentrifft, welcher der neuern speculativen Theologie gemacht wird, daß nemlich, wenn auch das Christenthum vor allen andern, zum absoluten Standpunct führenden, Stufen der menschlichen Entwiklung sich noch sosehr dadurch auszeichnen mag, daß in ihm der volle Inhalt des Begriffs der absoluten Religion schon gegeben ist, doch immer erst die Philosophie es ist, die den Glauben mit dem absoluten Wissen ausgleichen, und über Christus sich stellend, dem Christenthum das wahre Verständniß seiner selbst geben will.

Als dritter Genosse desselben Kampfes stellt sich dem Irenäus und Tertullian noch Clemens von Alexandrien zur Seite, ob er gleich kaum in Eine Linie mit diesen beiden gestellt werden kann. Wie er nicht Gegner der Gnosis überhaupt, sondern nur der Gnostiker ist, so ist auch seine Polemik gegen die gnostischen Systeme keine so durchge-

---

30) Als *Antoninianus haereticus sub Pio impius. Plana res est — Deum Antonini imperii Tiberiani non fuisse, atque ita non a Christo revelatum, quem constat a Marcione primo praedicatum.* I, 19.

führte und tiefeingreifende, wie die Polemik jener Kirchenlehrer, sondern sie betrifft mehr nur einzelne Lehren, Ansichten und Grundsäze der Gnostiker. Es sind vorzüglich zwei Puncte, wegen welcher sie Clemens in Anspruch nimmt: 1. die Beeinträchtigung der sittlichen Freiheit des Menschen, und des darauf beruhenden ethischen Verhältnisses des Menschen zu Gott, die den Gnostikern zur Last zu fallen scheint; 2. die gnostische Weltverachtung, sofern sich aus ihr die bei den Gnostikern gewöhnliche Verwerfung des ehelichen Lebens ergab.

Da die Gnostiker nach der Verschiedenheit der Principien, die sie aufstellten, auch verschiedene Classen von Menschen unterschieden, so mußte das, was den Einzelnen der Gemeinschaft mit Gott fähig macht, nicht zunächst als Resultat der sittlichen Thätigkeit des Einzelnen, sondern vielmehr nur als eine Wirkung des, im allgemeinen kosmischen Zusammenhang sich entwikelnden, geistigen Princips erscheinen, und somit die Idee der sittlichen Freiheit gegen die Ansicht von einer, das Leben des Einzelnen bedingenden, Naturnothwendigkeit sehr zurüktreten. Dieß ist es, was Clemens (Strom. II, 3.) in Beziehung auf die Anhänger des Basilides und Valentin hervorhebt. „Die Anhänger des Basilides halten den Glauben für etwas natürliches, weßwegen sie ihn auch einer besondern Erwählung zuschreiben, als ein geistiges Ergreifen, das ohne Beweis die Wahrheit findet, die Valentinianer aber schreiben uns, als den Einfältigen, den Glauben zu, von sich aber behaupten sie, sie seyen als die, die von Natur selig werden, wegen des Vorzugs des sie auszeichnenden Samens, im Besize der Erkenntniß, zwischen welcher und dem Glauben ein noch größerer Unterschied seyn soll, als zwischen dem Pneumatischen und Psychischen. Auch behaupten die Anhänger des Basilides, der Glaube und die Erwählung richte sich nach jeder Stufe der Geisterwelt; ein-

ἂν εἶναι καθ' ἕκαστον διάστημα), der überweltlichen Erwählung entspreche der kosmische Glaube jeder Natur, und ebenso sey der Hoffnung eines jeden das Geschenk des Glaubens parallel." Darauf erwiedert Clemens mit Recht: „Ist der Glaube ein Vorzug der Natur, so ist er nicht mehr eine Richtung des freien Willens, und den, der nicht glaubt, trifft keine gerechte Vergeltung, da ihm sein Unglaube ebenso wenig zuzuschreiben ist, als dem Glaubenden sein Glaube. Das Eigenthümliche und Unterscheidende des Glaubens und Unglaubens fällt nicht mehr unter den Begriff des Lobs und Tadels, wenn man es recht erwägt, da es aus einer natürlichen Nothwendigkeit hervorgeht, die ihren Grund in der Allmacht des höchsten Wesens hat. Werden wir gleich unbeseelten Wesen durch natürliche Thätigkeiten, wie an Saiten, gezogen, so ist das Unfreiwillige und das Freiwillige etwas Unwesentliches. Ich kann mir kein lebendiges Wesen denken, dessen bestimmendes Princip von einer äussern Ursache so bewegt würde, daß es der Nothwendigkeit anheimgefallen ist. Denn wie läßt sich noch eine Sinnesänderung des vormals Unglaubigen denken, wodurch Vergebung der Sünde bewirkt wird? Auch die Taufe hat daher keinen vernünftigen Grund mehr, noch die Bezeichnung mit dem glükseligen Siegel, noch der Sohn, noch der Vater, sondern Gott ist ihnen, wie ich glaube, das die Naturen vertheilende Princip, das den freiwilligen Glauben nicht zur Grundlage des Heils macht." Auf diesen Einwurf gegen Basilides und Valentin, daß sie ein φύσει σωζόμενον γένος annehmen, kommt Clemens wiederholt zurük. Vergl. **Strom. IV, 13. V, 1.**: „Wenn einer Gott von Natur kennt," sagt Clemens in der leztern Stelle, „wie Basilides glaubt" — so kann er den Glauben nicht für eine vernünftige Ueberzeugung halten, die aus der freien Selbstbestimmung der Seele hervorgeht. Ueberflüssig sind daher die Gebote des A. u. N. T., wenn einer

von Natur selig wird, wie Valentin will, oder von Natur glaubt und auserwählt ist, wie Basilides meint. Dann müßte ja auch ohne die Erscheinung des Erlösers mit der Zeit einst die Natur hervorstrahlen können. Sagt man aber, die Erscheinung des Erlösers sey nothwendig, so müssen sie die eigenthümlichen Vorzüge der Natur fallen lassen, und wer erwählt wird, wird durch Unterricht, Reinigung, Vollbringung guter Werke, nicht aber von Natur selig." Gewiß eine treffende, den Gegensaz der beiden Ansichten in seinem Hauptmoment auffassende Entgegnung. Aus demselben Grunde, um nichts zuzugeben, was den Glauben an die sittliche Freiheit, und eine mit ihr harmonirende göttliche Vorsehung entkräften könnte, glaubte Clemens auch der Ansicht des Basilides von dem Märtyrerthum und den Begriffen von dem nothwendigen Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe, auf welchen sie beruht, seine Zustimmung nicht geben zu können. „Basilides," sagt Clemens (IV, 12.), „läßt die Seele, die in einem frühern Leben gesündigt hat, hier dafür büßen, die erwählte auf eine ehrenvolle Weise durch das Märtyrerthum, die andern aber so, daß sie durch die ihnen gebührenden Strafen gereinigt werden. Wie kann aber dieß wahr seyn, da es von uns abhängt, zu bekennen und Strafe zu leiden, oder nicht? An jedem, der seinen Glauben verläugnet, ist es um die von Basilides behauptete Vorsehung geschehen. — Wo ist der Glaube, wenn das Märtyrerthum zur Abbüßung früher begangener Sünden geschieht? Wo ist die Liebe gegen Gott, die der Wahrheit wegen Verfolgungen und Leiden erduldet? Wo das Lob des Bekennenden, wo der Tadel des Verläugnenden? Wozu nüzt die rechte Lebensweise, daß man die Begierden tödtet, und kein Geschöpf haßt? Wenn wir, wie Basilides selbst sagt, für einen Theil des göttlichen Willens halten müssen, alles zu lieben, weil alles in einem bestimmten Verhältniß zum Ganzen steht, für einen zwei-

ten, nichts zu begehren, für einen dritten, nichts zu hassen, so werden auch die Strafen (die uns bei den Verfolgungen treffen), nach dem Willen Gottes erfolgen, was zu denken gottlos ist. Denn auch der Herr hat nicht nach dem Willen des Vaters gelitten, noch werden die, die verfolgt werden, nach dem Willen Gottes verfolgt. — Aber es geschieht doch nichts ohne den Willen des Herrn des Alls? Es bleibt daher mit Einem Worte nur übrig, zu sagen, daß dergleichen mit der Zulassung Gottes (μὴ κωλύσαντος τοῦ θεοῦ) geschieht. Nur damit kann die Vorsehung und die Güte Gottes vereinigt werden." Es ist durchaus das sittliche Interesse, das Clemens gegen die, den Menschen in den Causalnexus des Universums hineinflechtenden, gnostischen Systeme geltend macht, die Idee des rein ethischen Verhältnisses des Menschen zu Gott, die ihm ebensosehr im Bewußtseyn der sittlichen Willensfreiheit, als in dem richtigen Begriffe von dem Wesen Gottes zu liegen schien. Dieses Interesse spricht sich auch in folgender Stelle aus (Strom. II, 16.): „Gott hat keine physische Beziehung (φυσικὴν σχέσιν) zu uns, wie die Stifter der häretischen Secten behaupten, mag er nun die Welt aus nichts geschaffen, oder aus einer schon vorhandenen Materie gebildet haben, da jenes überhaupt nichts ist, diese, die Materie, durchaus verschieden von Gott ist, es müßte denn nur jemand zu behaupten wagen, wir seyen ein Theil Gottes, und gleichen Wesens mit ihm. Ich weiß aber nicht, ob einer, der einen richtigen Begriff von Gott hat, dieß hören kann, wenn er einen Blik auf unser Leben wirft, und bedenkt, in wie vielem Bösen wir uns befinden. So müßte ja, was nicht einmal zu sagen erlaubt ist, Gott in einem Theile seines Wesens sündigen, da ja doch die Theile Theile des Ganzen sind, und das Ganze ergänzen, ergänzen sie es aber nicht, so sind sie auch nicht Theil desselben. — Wir stehen in keiner Verwandtschaft mit Gott durch unser

Wesen, unsere Natur, oder eine unserm Wesen inwohnende Kraft, sondern nur dadurch, daß wir Geschöpfe seines Willens sind." Ebenso ist es ferner die Idee der sittlichen Freiheit, durch welche Clemens (Strom. VI, 12.) die von den Häretikern aufgeworfene Frage beantwortet: ob Adam vollkommen oder unvollkommen geschaffen worden sey? Ist er unvollkommen geschaffen, sagten sie, wie kann etwas Unvollkommenes, zumal der Mensch, das Werk des vollkommenen Gottes seyn, ist er vollkommen geschaffen worden, wie konnte er die Gebote Gottes übertreten? „So mögen sie denn," erwiedert Clemens, „von uns hören, daß er vollkommen geschaffen wurde, nicht in Hinsicht seiner sittlichen Ausstattung, wohl aber in Hinsicht der Fähigkeit, die Tugend in sich aufzunehmen. Denn ein Unterschied ist doch zwischen der Fähigkeit zur Tugend und dem wirklichen Besiz derselben. Gott will, daß wir durch uns selbst selig werden, deßwegen gehört es zur Natur der Seele, sich selbst zu bestimmen. Als vernünftige Wesen stehen wir mit der Philosophie, die es mit der Vernunft zu thun hat, in einem Verhältniß der Verwandtschaft. Die Fähigkeit aber ist zwar eine Richtung zur Tugend, aber noch nicht die Tugend selbst. Wir alle sind, wie gesagt, von Natur zur Tugend bestimmt, aber der eine kommt ihr mehr, der andere weniger durch Unterricht und Uebung nahe, deßwegen haben einige die vollkommene Tugend erreicht, andere nur eine gewisse Stufe, andere aber sind, wenn sie auch eine gute natürliche Anlage hatten, durch Vernachläßigung ins Entgegengesezte abgeirrt."

Auch über den zweiten der obigen Puncte, die gnostische Weltverachtung und die damit zusammenhängenden Grundsäze für das practische Leben, hat sich Clemens auf eine sehr besonnene, besonders das sittliche Interesse ins Auge fassende, Weise erklärt. „Nicht recht handeln die," sagt er (Strom. IV, 26.), „die die Schöpfung schmähen, und den Leib

böse nennen. Sie sehen nicht, daß der Mensch zur Anschauung des Himmels aufrecht gebildet ist, daß alle seine Sinnenorgane auf die Erkenntniß hinstreben, alle seine Glieder und Theile für das Schöne, nicht für die Lust, geschaffen sind. Deßwegen nimmt diese Wohnung die bei Gott hochgeachtete Seele in sich auf, sie wird, vermöge der Heiligung der Seele und des Leibs, des heiligen Geistes gewürdigt, und erhält durch den Erlöser ihre Vollendung. In dem gnostischen Menschen, welcher physisch, ethisch und logisch mit dem Göttlichen sich beschäftigt, sind die drei Tugenden aufs Innigste verbunden, die Weisheit als Erkenntniß des Göttlichen und Menschlichen, die Gerechtigkeit als Uebereinstimmung aller Theile der Seele, die Heiligkeit als Verehrung Gottes. Will einer das Fleisch, und wegen desselben die Zeugung schmähen, indem er sich auf die Worte des Esaias (40, 6. 8.) beruft, so höre er auch, was der heilige Geist durch Jeremias (13, 24. f.) sagt. Es leidet zwar keinen Zweifel, daß die Seele der edlere, der Leib der geringere Theil des Menschen ist, aber so wenig die Seele von Natur gut ist, so wenig ist der Leib von Natur böse, und was nicht gut ist, ist deßwegen nicht sogleich böse. Denn es gibt auch mittlere Dinge, und in denselben solche, die vorangehen, und solche, die nachstehen. Deßwegen muß der Mensch, sofern er zur sinnlichen Welt gehört, zwar aus verschiedenen, aber nicht aus entgegengesezten Principien bestehen, aus Seele und Leib. Die guten Handlungen werden, als die bessern, dem bessern Princip, dem Geist des Herrn, zugeschrieben, die auf die sinnliche Lust und die Sünde gehenden dem geringern, zur Sünde geneigten. Die Seele des Weisen und Gnostikers, die als ein Fremdling im Leib ist, verfährt zwar mit ernster Strenge gegen ihn, aber nicht leidenschaftlich, da sie nur, wenn die Zeit ihrer Wanderung sie abruft, ihre Hütte verläßt. Ich bin ein Fremdling auf der Erde, sagt sie,

und ein Wanderer mit euch, deßwegen sagt Basilides, ihre Erwählung bestehe darin, daß sie der Welt fremd sey, weil sie von Natur überweltlich sey. So verhält es sich aber nicht, denn alles ohne Unterschied gehört dem Einen Gott, und niemand kann von Natur der Welt fremd seyn, da Ein Wesen ist und Ein Gott. Der Erwählte aber lebt wie ein Fremdling in der Welt, indem er weiß, daß er alles besizt und nicht besizt. Die drei Güter, die die Peripatetiker annehmen, gebraucht er, aber der Leib ist ihm auch, was einem, der eine weite Reise macht, die Herbergen am Wege sind. Er sorgt für das Weltliche, und für den Ort, wo er einkehrt, verläßt aber Haus und Besiz, und was er gebraucht, ganz ruhig, willig dem folgend, der ihn aus dem Leben hinausführt, ohne je, aus irgend einer Veranlassung zurükzubliken, dankbar für die Beherbergung, segnend den Ausgang und froh begrüßend den bleibenden Aufenthalt im Himmel." Da die hier im Allgemeinen bestrittene gnostische Weltansicht besonders in den Grundsäzen der Gnostiker über die Ehe zur practischen Anwendung kam, so nahm Clemens davon Veranlassung, jene Ansicht in Beziehung auf die Ehe noch genauer zu untersuchen. Clemens handelt hievon theils am Schlusse des zweiten Buchs, wo er in der Untersuchung der Frage, wie sich die sinnliche Lust zu dem Streben nach Tugend und Gottähnlichkeit verhalte, auf die Ehe zu reden kommt (ἐπεὶ ἡδονὴ καὶ ἐπιθυμία ὑποπίπτειν γάμῳ δοκεῖ. c. 23.), theils in dem ganzen folgenden dritten Buche. Unter den verschiedenen Ansichten über die Ehe, die Clemens hier aufführt, nehmen die gnostischen die wichtigste Stelle ein. Clemens unterscheidet in dieser Beziehung (Strom. III, 5.) zwei Classen von Häretikern, sie lehren entweder eine ganz indifferente Lebensweise, oder eine übertriebene Strenge und Enthaltsamkeit, die aus Gottlosigkeit und feindlichem Hasse hervorgeht. Die erstern, welche, wie Clemens in

seiner Widerlegung zeigt, die sinnliche Lust zum höchsten Princip erheben, und durch ihren Antinomismus alle sittliche Begriffe aufheben, und die Würde der menschlichen Natur, die Aehnlichkeit mit Gott, und die Erkenntniß Gottes völlig verläugnen, gehen uns hier nicht an, da sie mit den von uns dargestellten Systemen in keinem nähern Zusammenhang stehen. In die zweite Classe aber, in die Classe derer, welche unter dem schönen Namen der Enthaltsamkeit gegen die Schöpfung, und den heiligen Weltschöpfer, und Gott, den Einen Allherrscher, gottlos handeln (εὐφημῶς δι᾽ ἐγκρατείας ἀσεβοῦσι), und die Ehe und Kinderzeugung verwerfen, weil man nicht andere zu ihrem Unglük in die Welt einführen, und dem Tod keine neue Nahrung geben dürfe (c. 6.), gehören vor allen andern die Marcioniten. Denn diese halten, wie Clemens (c. 3.) sie schildert, die Natur für böse, weil sie aus der bösen Materie entstanden, und vom gerechten Weltschöpfer geschaffen ist. Um nun nicht die von dem Weltschöpfer geschaffene Welt zu bevölkern, verlangen sie, daß man sich der Ehe enthalte. Sie widersezen sich ihrem Schöpfer, und eilen zu dem Guten, der sie berufen hat, nicht aber zu dem, welcher, wie sie sagen, ganz anderer Art ist. Weil sie nun hier nichts eigenes zurüklassen wollen, werden sie nicht durch freien Entschluß enthaltsam, sondern aus Feindschaft gegen den Weltschöpfer, indem sie das von ihm Geschaffene nicht gebrauchen wollen. Während sie aber so mit gottlosem Sinn gegen Gott Krieg führen, die natürlichen Gedanken von sich fern halten, und die Langmuth und Güte Gottes verachten, bedienen sie sich, wenn sie auch nicht heirathen wollen, doch der geschaffenen Nahrung, und athmen die Luft des Weltschöpfers ein, da sie seine Geschöpfe sind, und in seiner Welt bleiben. Und während sie eine ganz neue Erkenntniß, wie sie sagen, als Evangelium verkündigen, sollten sie doch auch dafür

dem Herrn der Welt Dank wissen, daß ihnen das Evangelium hier verkündigt worden ist. Im Folgenden zeigt Clemens, daß Marcion mit Unrecht die Veranlassung zu seinen fremdartigen Grundsäzen aus Plato genommen habe, wohl aber habe er manches, was die tragischen Dichter über die mit der Kinderzeugung verbundene Unlust gesagt haben, für seinen gottlosen Undank gegen den Weltschöpfer benüzen können. Indem er nun aber im Gegensaz gegen den Weltschöpfer die weltlichen Dinge nicht gebrauchen wolle, sey ihm die Ursache seiner Enthaltsamkeit, wenn sie anders so zu nennen sey, der Weltschöpfer selbst, diesem glaube der gegen Gott kämpfende Gigante sich widersezen zu müssen, und sey deßwegen gegen seinen Willen enthaltsam, und verlästere die Schöpfung und das Werk Gottes. Wenn sich diese Häretiker, fährt Clemens (c. 6.) fort, auf die Antwort berufen, die Jesus auf die Frage der Salome: „wie lange wird der Tod dauern?" gab: „solange als ihr Weiber gebären werdet," so sey dieß unrichtig, da Jesus in diesen Worten nicht Leben und Schöpfung etwas Böses genannt, sondern nur von dem Tod als der natürlichen Folge der Geburt gesprochen habe. Das Gesez wolle uns von allem, was unkeusch und unanständig sey, abziehen, sein Zwek sey von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit zu führen, dadurch, daß wir auf sittsame Weise in der Ehe leben und Kinder zeugen. Der Herr sey nicht gekommen, das Gesez aufzulösen, sondern zu erfüllen. Solange die Menschen von der Enthaltsamkeit nichts wissen, leben sie nur körperlich, nicht geistig. Darum beurtheile der Herr den Ehebruch auch schon nach den Gedanken. „Wie nun? kann man nicht auch in der Ehe enthaltsam leben, ohne daß man versucht, zu trennen, was Gott verbunden hat? Denn das thun die, die die Ehe aufheben, sie sind die Ursache, daß der Name des Christenthums verlästert wird. Wenn sie die Zeugung für unrein halten, wie können sie,

die doch selbst durch Zeugung entstanden sind, anders als unrein seyn? Es gibt solche, die die Ehe geradezu Hurerei nennen, und das Dogma aufstellen, sie sey vom Teufel eingeführt. Diese behaupten prahlerisch, den Herrn nachzuahmen, der auch nicht in der Ehe gelebt, und nichts in der Welt besessen habe. Sie rühmen sich, besser als andere das Evangelium zu verstehen, wissen aber doch die Ursache nicht, warum der Herr nicht in der Ehe lebte. Vors erste nemlich war die Kirche seine eigenthümliche Braut, und dann war er kein gewöhnlicher Mensch, um eine Gehülfin, dem Fleisch nach, zu bedürfen, auch hatte er nicht nöthig, Kinder zu zeugen; da er ewig bleibt, und allein der Sohn Gottes ist. Er selbst aber sagt, was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen u. s. w. Und wie? haben denn nicht auch die Gerechten der Vorzeit an dem kreatürlichen Leben mit Dank theilgenommen? Einige haben auch Kinder gezeugt, und enthaltsam in der Ehe gelebt. — Oder haben die Apostel das eheliche Leben verworfen? Petrus und Philippus haben Kinder gezeugt, Philippus hat Töchter in die Ehe gegeben, auch Paulus spricht von einer Gattin, die er nicht mit sich führte (Phil. 4, 3.)."
— Ueber den zuvor angeführten Ausspruch Jesu zur Salome bemerkt Clemens (c. 9.), er sey aus dem Evangelium der Aegyptier genommen. Der Erlöser habe gesagt: „er sey gekommen, die Werke des Weibes aufzulösen," das Weib sey die Begierde, ihre Werke Geburt und Tod. „Was wollen sie nun hiemit sagen? Ist diese Ordnung der Dinge aufgelöst worden? Das können sie nicht sagen: es besteht ja noch dieselbe Welteinrichtung. Der Herr aber hat nichts Unwahres gesagt. Denn in der That hat er die Werke der Begierde aufgehoben, Geiz, Streit, Ehrsucht, Weiberwuth u. s. w. Ihre Geburt ist der Tod der Seele, da wir todt in unsern Sünden sind. So ist jenes Weib die Unmäßigkeit. In der Natur aber muß Geburt und

Tod in steter Folge stattfinden, bis völlig ausgeschieden ist, und zu seinem Ziele gebracht das Erwählte, um dessen willen auch die in der Welt gemischten Substanzen ihrer Eigenthümlichkeit zurükgegeben werden. — Wie aber können sich die, die sich an alles eher, als an den wahren evangelischen Kanon halten, auch auf das, was auf jene Worte an die Salome folgt, berufen? Auf ihre Rede: „„„so habe ich also recht gethan, daß ich nicht geboren habe,"" antwortete der Herr, da sie die Geburt nicht so, wie sie sollte, verstanden hatte: „„„iß jedes Kraut, das bittere aber iß nicht."" Hiemit gibt er zu verstehen, daß es von uns abhänge, und nicht nothwendig sey, vermöge eines verbietenden Gebots, entweder enthaltsam zu seyn, oder in der Ehe zu leben. Auch erklärt er dabei, daß die Ehe mit der Schöpfung zusammenwirkt. Halte also niemand die dem Logos entsprechende Ehe für eine Sünde. — Es hängt von jedem Einzelnen von uns ab, ob er Kinder erzeugen will, oder nicht. — Jene zwei oder drei, die im Namen des Herrn versammelt sind, und unter welchen mitten der Herr ist, kann man auch von Mann und Weib und Kind verstehen, weil das Weib durch Gott mit dem Mann verbunden wird. Einige wollen zwar diesen Ausspruch des Herrn so erklären: mit mehreren sey der Weltschöpfer als der der Zeugung vorstehende Gott, mit Einem aber, dem Erwählten des Erlösers, der Sohn des andern Gottes, des guten, aber so ist es nicht, sondern es ist auch mit dem auf sittsame Weise in der Ehe lebenden und Kinder zeugenden Gott durch den Sohn, aber auch mit dem auf vernünftige Weise in der Enthaltsamkeit Lebenden ist auf dieselbe Weise derselbe Gott." Clemens entwikelt (c. **11.** f.) noch weiter den Kanon der dem Logos gemäs zu beobachtenden Enthaltsamkeit, und den Widerspruch der Grundsäze der Häretiker mit den Aussprüchen und der Lehre der Schrift, und nimmt dann (c. **13.**) noch beson-

32..

ders Rüksicht auf den Syrer Tatian und Julius Cassian, einen Schüler Valentins, welcher der Stifter des Doketismus (ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων) genannt wird. Auch diese beide verwarfen Ehe und Kinderzeugung als etwas Unreines, Sündliches, Diabolisches, zum Verderben Führendes. Der erstere trennte auf ähnliche Weise, wie Marcion Gesez und Evangelium, den alten Menschen des Gesezes, und den neuen des Evangeliums, und betrachtete die Ehe als etwas blos Altes, vom Geseze Erfundenes, der Leztere machte besonders auch noch einen, ebenfalls aus dem Evangelium der Aegyptier, aus der Unterredung mit der Salome genommenen, Ausspruch geltend: ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄῤῥεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄῤῥεν οὔτε θῆλυ, aus welchem erhellen sollte, daß der Unterschied der Geschlechter etwas blos dieser Welt angehörendes, somit von dem Gott, zu welchem wir kommen sollen, nicht herrührendes anzusehen sey, wogegen Clemens bemerkt, der Zorn sey ein männlicher Affect, die Begierde ein weiblicher, die Wirkungen beider Reue und Scham, wenn nun einer weder dem Zorn, noch der Begierde nachgebe, welche, durch Gewohnheit und schlechte Erziehung verstärkt, den Verstand verdunkeln und verfinstern, wenn er die aus ihnen entstehende dunkle Hülle ablege, durch Reue Scham empfinde, und Geist und Seele im Gehorsam gegen den Logos einige, dann finde bei uns statt, was der Apostel sage: οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν οὐκ ἄῤῥεν, οὐ θῆλυ (Gal. 3, 28.). Die Seele wende sich so von der Gestalt, die in dem Unterschied des Männlichen und Weiblichen bestehe, hinweg, und verseze sich in die Einheit, bei welcher weder das Eine noch das Andere sey, Cassian aber habe zu platonisch geglaubt, die ihrem Ursprung nach göttliche Seele komme, durch die Begierde weiblich geworden, hieher zu Geburt und Tod herab, weßwegen er auch dem Apostel die Meinung aufdringe,

die Zeugung sey nur eine Folge der Verführung der Eva durch die Schlange, da doch auch die Zeugung ein Werk des Allherrschers sey, der die Seele nie vom Bessern zum Schlimmern herabführe. In demselben Zusammenhang widerlegt sodann Clemens die aus denselben Stellen des A. T., die später als Hauptbeweisstellen für das Dogma von der Erbsünde gebraucht wurden (Jerem. 20, 14. Hiob 14, 4. 5. Ps. 51, 5. Micha 6, 7.), damals in Hinsicht der Ehe und Kinderzeugung, oder für den Saz, daß die γένεσις ein κακὸν sey, gezogene Folgerung. Ist die γένεσις ein κακὸν, so folgt daraus die blasphemische Behauptung, auch der Herr, sofern er geboren wurde, und die Jungfrau, die ihn gebar, seyen im Bösen gewesen. Daher dann allerdings der Doketismus Cassians, Marcions, der psysische Leib Valentins, weil der Mensch, wie sie sagen, in der Geschlechtsgemeinschaft Thieren gleicht. Sagt man, die Schlange habe von den unvernünftigen Thieren ihren Rath entlehnt, und den Adam zur Geschlechtsgemeinschaft mit der Eva beredet, ohne daß dieß, wie einige behaupten, die ersten Menschen von Natur gethan hätten, so wird auch dadurch die Schöpfung verlästert, und der Mensch unter die Natur der Thiere, welchen die ersten Menschen gefolgt seyn sollen, herabernie drigt. Trieb sie aber die Natur, wie die Thiere, zur Kinderzeugung, und bestund die Verführung nur darin, daß die Begierde in ihnen zu früh, als sie noch zu jung waren, erwachte, so war das Gericht Gottes gegen die, die seinen Willen nicht abwarteten, gerecht, heilig aber ist die γένεσις, durch welche die Welt besteht, durch welche alle Naturen und Substanzen sind, die Engel, die Mächte, die Seelen, die Gebote, das Gesez, das Evangelium, die Erkenntniß Gottes. — Und wie könnte ohne den Leib die Oekonomie der Kirche zu Ende gebracht werden, da das Haupt der Kirche selbst im Fleische, wenn auch unscheinbar (ἀειδὴς) und unansehnlich,

durch die Welt hindurchging, um unsern Blik auf das Unsichtbare (ἀειδὲς) und Unkörperliche des göttlichen Princips hinzurichten?

Obgleich die Polemik des Clemens gegen die Gnostiker sich auf die hier erörterten Puncte beschränkt, so dringt doch Clemens, wie die Darlegung seiner Hauptargumente von selbst zeigt, nicht minder tief als Irenäus und Tertullian in das Innere der gnostischen Systeme ein. Wir würden jedoch sein Verhältniß zur Gnosis nur sehr unvollkommen und einseitig auffassen, wenn wir nur bei dieser negativen Seite stehen bleiben wollten. Kein Kirchenlehrer der ältern Zeit steht den Gnostikern so nahe als Clemens, bei keinem andern sehen wir die Gnosis und die katholische Lehre sich so vielfach berühren und durchkreuzen. Er ist daher nicht blos als Gegner der Gnostiker zu betrachten, sondern das Lehrsystem, das seine Schriften enthalten, bildet selbst ein neues wichtiges Moment in dem Entwiklungsgange der Gnosis. Deßwegen kann es auch nur in diesem Zusammenhang, aus dem Gesichtspunct seines Verhältnisses zu den gnostischen Systemen, seiner wahren Bedeutung nach aufgefaßt werden.

## Clemens von Alexandrien als Gnostiker.

Clemens stimmt mit den Gnostikern vor allem darin überein, daß es eine Gnosis als Erkenntniß des Absoluten geben müsse. Der historische Glaube kann nicht genügen, der Glaube muß zum Wissen erhoben werden, wenn das Christenthum die absolute Religion seyn soll. Die Gnosis ist, wie Clemens (II, 17.) ihren Begriff bestimmt und von andern verwandten Begriffen unterscheidet, die Erkenntniß des Seyenden selbst, die mit der Sache selbst zusammenstimmende Erkenntniß, die Erkenntniß, die durch die Ver-

nunft vermittelt wird, und durch eine andere Vernunft nicht verrükt werden kann. Sie ist das Wissen schlechthin, das seinen Zwek nur in sich selbst hat. Denn „dem Gnostiker kommt es nicht zu," sagt Clemens (IV, 22.), „um irgend eines Nuzens willen, damit etwas geschehe, und etwas anderes nicht geschehe, nach der Erkenntniß Gottes zu streben. Die Ursache seiner Speculation ist ihm die Gnosis selbst (*αἰτία τῆς θεωρίας ἡ γνῶσις αὐτή*). Ich wage zu behaupten, nicht um selig zu werden, wählt sich die Gnosis der, der wegen der göttlichen Erkenntniß selbst der Gnosis nachstrebt. Das Denken wird durch die Uebung ein stetes Denken, das stete Denken, das Wesen des Erkennenden bleibt als etwas Ununterbrochenes, als eine beständige Speculation, eine lebendige Substanz (*ἀΐδιος θεωρία ζῶσα ὑπόστασις μένει*). Würde nun jemand dem Gnostiker die Wahl lassen zwischen der Erkenntniß Gottes und der ewigen Seligkeit, und beides wäre getrennt, was doch vielmehr ein und dasselbe ist, so würde er, ohne sich im Geringsten zu bedenken, die Erkenntniß Gottes wählen, in der Ueberzeugung, daß die durch die Liebe über den Glauben zur Erkenntniß sich erhebende Eigenschaft das an sich Wünschenswerthe sey" (Vgl. VI, 12.). Der Gnosis ist es nicht um irgend einen Erfolg, sondern nur um das Erkennen selbst zu thun, und für den Gnostiker hat daher das Leben nur insofern einen Werth, sofern er seine Erkenntniß vermehren, und die Gnosis erlangen kann. „Die Gnosis wird," so beschreibt Clemens (VI, 9.) „ihr Wesen weiter, durch die fortgesezte ununterbrochene Beschäftigung, etwas Beharrliches und Unwandelbares. Der Gnostiker hat nicht nur das erste Princip, und das aus diesem entstandene zweite Princip begriffen, so daß er es mit unwandelbaren, unbeweglichen Gedanken festhält, sondern auch über Gutes und Böses, über alles Entstandene, mit Einem Worte über alles, was der Herr geredet hat, hat er die genaueste,

Weltanfang und Weltende umfassende, Erkenntniß von der Wahrheit selbst, und zieht nie das blos Wahrscheinliche, das, was in der Darstellung der Griechen einen Schein von Nothwendigkeit hat, der Wahrheit selbst vor, das vom Herrn Gesagte ist ihm klar und offenbar, wenn es auch andern verborgen ist, er hat bereits über alles die Gnosis erlangt. Denn die Orakel, die wir haben (die Schriften der Propheten), verkündigen das Seyende, wie es ist, das Künftige, wie es seyn wird, das Geschehene, wie es geschehen ist. Er hat, als ein Wissender, seine Stärke im Wissen, und führt über das Gute das Wort, stets mit dem Intelligibeln beschäftigt, und von jenen obern Urbildern die Norm für die Verwaltung des Menschlichen sich entnehmend, wie die Schiffenden nach den Gestirnen den Lauf des Schiffes richten. — Der Gnostiker weiß durch die Schrift das Alte, und schließt auf das Künftige, er kennt alle Bedeutungen der Reden, alle Lösungen der Räthsel, ist bekannt mit den Zeichen und Vorausverkündigungen, und dem Erfolg der Zeiten und Ereignisse" (c. 4.). In welchem Sinne hier Clemens die Gnosis, sofern sie das absolute Wissen ist, ein propherisches, durch die Propheten des A. T. vermitteltes, Wissen nennt, erläutert folgende Stelle (Strom. VI, 7.): „Wenn wir Christus selbst die Weisheit nennen, und seine Thätigkeit diejenige, die durch die Propheten vermittelt wird (*τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ, τὴν διὰ τῶν προφητῶν*), durch die wir die gnostische Ueberlieferung lernen können, wie er selbst während seiner Gegenwart die Apostel gelehrt hat, so wäre die Weisheit die Gnosis als ein Wissen und Begreifen des Seyenden, Künftigen und Gewesenen, und zwar ein festes und sicheres, als ein von dem Sohn Gottes überliefertes und geoffenbartes. Und wenn das Ziel des Weisen Speculation ist, so strebt diese zwar in denen, die noch Philosophen sind, nach der göttlichen Erkenntniß, erreicht sie aber nicht, wenn sie nicht

die von ihm verdeutlichte prophetische Stimme kennen lernt, durch die er das Seyende, Künftige und Gewesene, wie es ist, war, und seyn wird, versteht. Die Gnosis selbst aber, die von den Aposteln Wenigen überliefert worden ist, ist als ungeschriebene Ueberlieferung auf uns gekommen. So muß also die Gnosis, oder Weisheit, durch Uebung eine beständige und unwandelbare Contemplation werden (*εἰς ἕξιν θεωρίας ἀΐδιον καὶ ἀναλλοίωτον*)." Alle diese Bestimmungen und Beschreibungen des Wesens der Gnosis sollen uns zunächst nur dazu dienen, den Begriff des Absoluten als ihr wesentlichstes Merkmal hervorzuheben. Die Gnosis ist das Wissen im höchsten Sinne, das absolute Erkennen. Wie aber das Erkennen, um das absolute zu seyn, erst der Vermittlung durch ein anderes Erkennen, das noch nicht das absolute ist, bedarf, so hat auch nach Clemens die Gnosis zu ihrer nothwendigen Voraussezung den Glauben. Die *πίστις* und die *γνῶσις* stehen in dem innigsten gegenseitigen Zusammenhang [31]. Der Glaube ist die Grundlage, auf welcher die Gnosis ruht, und dem Gnostiker ebenso nothwendig, als dem, der in der Welt lebt, das Athmen zum Leben. Denn wie man ohne die vier Elemente nicht leben kann, so kann ohne den Glauben die Gnosis nicht nachfolgen. Der Glaube muß also vorangehen (*πέπηγε τῇ πίστει ὁ γνωστικός.* **Strom. II, 11.**), aber ebenso nothwendig muß auch die Gnosis nachfolgen, weil das Wissen höher steht, als der Glaube, der Inhalt des Glaubens erst durch die Gnosis zum vollen Bewußtseyn erhoben wird. „Die Gnosis," sagt Clemens (**Strom. VII, 10.**), „ist eine Vollendung des Menschen als Menschen, die durch die Er-

---

31) *Οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὐθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.* Strom. V, 1. *Πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις θείᾳ τινὶ ἀκολουθίᾳ τε καὶ ἀντακολουθίᾳ γίνεται.* **Strom. II, 4.**

kenntniß des Göttlichen zu Stande kommt, und mit sich und dem göttlichen Logos einstimmig ist. Durch sie wird der Glaube vollendet, da der Glaubige durch sie allein vollkommen wird. Der Glaube nun ist ein im Innern niedergelegtes Gut: auch ohne Gott zu suchen, bekennt er, daß er ist, und preist ihn als den Seyenden. Indem man nun von diesem Glauben ausgeht, und in ihm fortschreitet, muß man durch die Gnade Gottes, so viel möglich, die Erkenntniß Gottes erlangen. — Der Glaube ist daher, so zu sagen, eine auf das Allgemeine sich beschränkende Erkenntniß (*σύντομος γνῶσις*) des Nothwendigen, die Gnosis ein festes und sicheres Erkennen des durch den Glauben Aufgenommenen (*ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος*), das durch die Lehre des Herrn auf den Glauben gebaut wird, und zu dem unwandelbaren, begreifenden Wissen hinüberführt. Die erste heilbringende Umänderung ist daher die vom Heidenthum zum Glauben, die zweite, die vom Glauben zum Wissen, von der *πίστις* zur *γνῶσις*." Die Gnosis ist demnach, wenn wir diese Merkmale zusammenfassen, der zum Wissen erhobene Glaube, oder sofern im Glauben unmittelbar ist, was im Wissen vermittelt ist, das seiner Vermittlung sich bewußte, absolute Wissen. Diesen Unterschied bezeichnet Clemens insbesondere durch die Ausdrüke *σύντομος γνῶσις* und *ἀπόδειξις* u. s. w. sehr genau, da die *ἀπόδειξις* nur ein solches Wissen ist, das durch die Gründe und Beweise, auf welchen es beruht, sich hindurchbewegt.

Das Bisherige betrifft die Gnosis nur, sofern sie ihrem nächsten Begriffe nach ein Wissen und Erkennen ist, der eigenthümliche Gesichtspunct aber, von welchem aus Clemens die Gnosis auffaßt, besteht ganz besonders darin, daß er ihren Begriff nicht blos auf das Theoretische beschränkt, sondern ein ebenso großes, ja noch größeres Gewicht auf ihre practische Seite legt. Der Gnostiker ist ihm

nicht blos der Wissende, sondern zugleich der practisch vollendete Weise, und dasselbe Ideal, das die Stoiker in ihrem vollkommenen Weisen sich dachten, erscheint bei ihm mit allem, was das Christenthum darbieten konnte, bereichert und verherrlicht. Nach **Strom. II, 10.** rechnet Clemens zu der Philosophie, die er als die seinige bekennt, dreierlei: 1) die *θεωρία* 2) die *ἐπιτέλεσις τῶν ἐντολῶν* und 3) die *κατασκευὴ ἀνδρῶν ἀγαθῶν*. Diese drei Stüke zusammen vollenden den Gnostiker, und wenn nur etwas daran fehlt, so ist die Gnosis eine unvollkommene (*χωλεύει τὰ τῆς γνώσεως*)[32]). Die Gnosis muß sich demnach nach der Idee, die Clemens durch sein ganzes Werk hindurch ausführt, practisch vollenden. Fassen wir nun sogleich die höchste Stufe ins Auge, zu welcher Clemens seinen Gnostiker auf diesem Wege gelangen läßt, so kann uns wohl folgende Stelle (**Strom. VI, 9.**), in welcher sich uns zugleich das Verhältniß des Gnostikers des Clemens zu dem stoischen Weisen von selbst zu erkennen gibt, den besten Begriff hievon geben: „Der Gnostiker hat keine andere Affectionen, als nur solche, die zur Erhaltung des Leibs gehören, wie Hunger, Durst und ähnliches. Daß bei dem Erlöser der Leib als Leib nothwendige Verrichtungen zu seiner Erhaltung erfordert habe, wäre eine lächerliche Behauptung. Er aß nicht des Leibes wegen, da sein Leib durch eine heilige Kraft zusammengehalten wurde, sondern nur damit denen, die mit ihm zusammen waren, nicht andere Gedanken über ihn kämen, wie nachher einige vermutheten,

---

32) Vergl. Strom. VII, 1. wo Clemens das ganze Wesen seiner Gnosis in folgende drei Hauptstüke, *ἀποτελέσματα τῆς γνωστικῆς δυνάμεως*, zusammenfaßt: *τὸ γινώσκειν τὰ πράγματα, δεύτερον τὸ ἐπιτελεῖν ὅτι ἂν ὁ λόγος ὑπαγορεύῃ, καὶ τρίτον τὸ παραδιδόναι δύνασθαι θεοπρεπῶς τὰ παρὰ τῇ ἀληθείᾳ ἐπικεκρυμμένα.*

er sey nur doketisch erschienen. Er war schlechthin affect-los, und es konnte keine Affectsbewegung zu ihm einen Zugang finden, weder Freude noch Traurigkeit. Die Apostel aber, die durch den Unterricht des Herrn Zorn, Furcht und Begierden gnostisch überwunden hatten, haben auch solche Affectsbewegungen, die für gut gelten, wie Muth, Eifer, Freude, Begierde nicht in sich zugelassen. Es konnte sie nichts aus der festen Verfassung ihres Gemüths verrücken, sondern sie blieben in demselben Zustande der Uebung stets unverändert, wenigstens nach der Auferstehung des Herrn. Wenn man auch die zuvor genannten Bewegungen, sofern sie durch Vernunft geleitet werden, für gut hält, so können sie doch dem Vollkommenen nicht zukommen, denn dieser hat keinen Muth nöthig, da er nicht in Gefahr ist, und nichts im Leben für gefahrvoll hält, und sich durch nichts von der Liebe zu Gott abziehen läßt. Auch Heiterkeit des Gemüths hat er nicht nöthig, denn er verfällt nie in Trauer, da er überzeugt ist, daß alles aufs Beste gehe. Ebenso wenig wird er zornig, denn nichts kann ihn in Zorn bringen, da er immer Gott liebt, und ganz auf ihn allein gerichtet ist, und deßwegen kein Geschöpf Gottes haßt, auch eifersüchtig wird er nicht, denn es fehlt ihm nichts zur Aehnlichkeit mit dem Schönen und Guten, noch liebt er jemand mit der gewöhnlichen Liebe, sondern er liebt den Schöpfer durch die Geschöpfe. Er ist ferner ohne alles Begehren und Verlangen, und hat, was die Seele betrifft, keinen andern nöthig, da er schon durch Liebe mit dem Geliebten aufs innigste verbunden ist, und durch den Ueberfluß alles Guten sich selig fühlt. Deßwegen wird er durch alles dieß gezwungen, seinem Lehrer in der Affectlosigkeit ähnlich zu werden. Denn der Logos Gottes ist reingeistig, weßwegen das Bild des Geistes allein im Menschen gesehen wird, und der gute Mensch ist der Seele nach Gott ähnlich, und göttlich gestaltet, und Gott hinwiederum menschenähnlich, denn

die characteristische Form eines jeden ist der Geist. — Wendet man aber ein, daß der nach dem Schönen Verlangende nicht affectlos seyn kann, weil jede Aneignung des Schönen mit einem gewissen Verlangen verbunden ist, so kennt man das Göttliche der Liebe nicht. Denn die Liebe ist kein Verlangen des Liebenden, sondern eine liebevolle Vereinigung, die in dem Gnostiker die Einheit des Glaubens wiederherstellt, und der Zeit und des Orts nicht bedarf. Wer aber durch die Liebe schon in dem ist, worin er einst seyn wird, und durch die Gnosis die Hoffnung voraus in sich aufgenommen hat, strebt nicht erst nach etwas, da er den Gegenstand des Strebens so viel möglich schon hat. Er bleibt daher sehr natürlich, indem er gnostisch liebt, in der Einen unwandelbaren Verfassung, und hat kein heftiges Verlangen, dem Schönen ähnlich zu werden, da er das Schöne schon hat. Wie sollte Muth und Begierde der nöthig haben, der durch die Liebe die Einigung mit dem affectlosen Gott gewonnen, und durch die Liebe sich selbst in die Zahl der Freunde eingeschrieben hat? Der Gnostiker also, und der Vollkommene, muß als frei von jedem Affect der Seele von uns angesehen werden. Denn die Gnosis bewirkt Uebung, die Uebung aber eine bleibende Verfassung und Disposition, ein solcher Zustand aber Affectlosigkeit, nicht blos Mäßigung der Affecte, die Affectlosigkeit, als die Frucht der vollkommenen Ausrottung der Begierde [33]). — Unmöglich kann der, der einmal durch die Liebe vollendet ist, und die unendliche Wonne der Contemplation ewig, und ohne je satt zu werden, genießt, an Kleinem und Niedrigem sich erfreuen, denn welche vernünftige Ursache könnte

---

33) Daher das Märtyrerthum des Gnostikers IV, 9. *Μόνος ὁ κύριος — ἔπιεν τὸ ποτήριον, ὃν μιμούμενοι οἱ Ἀπόστολοι, ὡς ἂν τῷ ὄντι γνωστικοὶ καὶ τέλειοι, ὑπὲρ τῶν ἐκκλησιῶν, ἃς ἔπηξαν, ἔπαθον.*

er haben, sich zu den Gütern der Welt zurükzuwenden, nachdem er zu dem unnahbaren Lichte gekommen ist? — Er ist daheim bei dem Herrn, durch die Liebe zu ihm, und wenn auch seine Hütte noch auf der Erde gesehen wird, so führt er sich nicht selbst aus dem Leben heraus, denn dieß ist ihm nicht gestattet, aber seine Seele hat er aus den Affecten herausgeführt, denn dieß ist ihm gegönnt, so lebt er, hat aber seine Begierden getödtet, und hat den Leib nicht weiter nöthig, nur das Nothwendige läßt er ihn gebrauchen, um ihm keine Ursache der Auflösung zu geben. — Sein größter Wunsch ist, daß so viele als möglich ihm ähnlich werden, zu der Ehre Gottes, die durch Erkenntniß vollendet wird, denn erlösend wirkt jeder, der dem Erlöser ähnlich wird, so weit die menschliche Natur sein Bild in sich aufnehmen kann, dadurch, daß man seine Gebote unwandelbar befolgt. Das heißt, das Göttliche durch wahre Gerechtigkeit der Worte und Erkenntniß verehren. Unmöglich aber kann in dem Wandelbaren das Unwandelbare einen festen Stand und Bestand gewinnen." Zu vergleichen ist mit dieser Hauptstelle besonders die Stelle IV, 23. wo sich folgende Hauptsäze finden: „Die Beschäftigung mit dem Intelligibeln führt den Gnostiker, ihrer Natur nach, vom Sinnlichen hinweg. Gott ist affectlos. — Mystisch gilt auch bei uns das Pythagoreische: „„der Mensch müsse Eins werden,"" da auch der Hohepriester selbst Einer ist, und Gott Einer, zu welchem der Gute seine unwandelbare Richtung nimmt. Wird nun der Mensch durch die Affectlosigkeit zum Gott, so wird er auch monadisch (εἰς ἀπάθειαν θεούμενος — μοναδικὸς γίνεται)." — Die Vollendung des Gnostikers hat daher nichts anders zu ihrem höchsten Ziel, als gleichsam selbst Gott zu werden. Wie sie theoretisch die Erkenntniß des Absoluten ist, so ist sie practisch die Darstellung des Absoluten, in einer völlig affectlosen Richtung des ganzen Sinns und Lebens auf das Absolute. Zum Wesen der

Gnosis gehört es aber, daß sie das Absolute nicht blos in seiner reinen Abstractheit zum Object hat, sondern sich auch der Vermittlung desselben bewußt ist, dasselbe durch seine vermittelnde Momente sich hindurchbewegen läßt. Auch bei Clemens ist dieß daher der Hauptgesichtspunct, von welchem aus er seinen Gnostiker betrachtet. Das Absolute, das zum Wesen des Gnostikers gehört, ist in ihm ein erst werdendes, es gelangt erst durch eine Reihe vermittelnder Momente zu seiner concreten Realität, und zwar so, daß sich in dem Leben des Gnostikers der allgemeine Entwiklungsproceß des Universums reflectirt. Wie die Welt und das ganze Naturleben im Cyclus der Siebenzahl sich bewegt (**Strom. VI, 16.** *ἐν ἑβδομάδι πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται*), so gelangt auch der Gnostiker erst durch die Hebdomas hindurch zu seinem absoluten Ziel (*εἰς τὴν πατρῴαν αὐλὴν, ἐπὶ τὴν κυριακὴν ὄντως διὰ τῆς ἁγίας ἑβδομάδος ἐπείγεται μονὴν, ἐσόμενος, ὡς εἰπεῖν, φῶς ἑστὼς καὶ μένον αἰδίως, πάντη πάντως ἄτρεπτον.* **Strom. VII, 10.**). „Worauf auch die Hebdomas sich beziehen mag," sagt Clemens **Str. IV, 25.**, „sey es eine Zeit, die im Lauf von sieben bestimmten Perioden ihren Ruhepunct erreicht (das Sabbathsjahr), seyen es sieben Himmel, die in aufsteigender Ordnung gezählt werden, mag die wandellose Sphäre, die der intelligibeln Welt nahe ist, Ogdoas genannt werden, in jedem Falle muß der Gnostiker durch die Welt der Geburt und Sünde sich hindurcharbeiten (*ἐξαναδῦναι γενέσεώς τε καὶ ἁμαρτίας χρῆναι τὸν γνωστικόν*). Deßwegen werden sieben Tage lang Opferthiere für die Sünder geschlachtet, und sieben Tage finden Reinigungen statt, weil in so vielen Tagen die Weltschöpfung zur Vollendung kommt (*ἡ γένεσις τελειοῦται*). Die vollkommene Aneignung aber ist der durch das Gesez und die Propheten gewonnene gnadenreiche Glaube an das Evangelium, und die durch vollkommenen Gehorsam erlangte Reinheit, verbunden mit der

Ablegung des Weltlichen, wobei die Seele ihre Hütte, nachdem sie sie gebraucht hat, mit Dank zurükgibt. — Der wahre Gnostiker gehört unter diejenigen, welche, wie David sagt (Psalm 15, 1.), ihre Ruhe finden werden auf dem heiligen Berge Gottes, in der obersten Kirche, in welche die Philosophen Gottes versammelt werden, die wahren Israeliten, die reines Herzens und ohne Falschheit sind [34]).“

Hier ist nun auch der Ort, wo in dem System des Clemens die Christologie in ihrer eigenthümlichen Bedeutung ihre Stelle findet, und in den Zusammenhang der übrigen Ideen eingreift. Dem absoluten Gott gegenüber, welcher, in seinem rein abstracten An-sich-seyn, über jede Erkenntniß erhaben ist (man vergl. besonders die Hauptstellen hierüber **Strom. V, 11. 12.**), ist nur der Logos das vermittelnde Princip, durch welches die Idee des Absoluten in dem Gnostiker theoretisch und practisch sich realisirt. Gott ist, wie Clemens (**Str. IV, 25.**) sagt, da er nicht demonstrirbar ist, kein Object der Erkenntniß, der Sohn aber, welcher Weisheit, Erkenntniß, Wahrheit und alles damit Verwandte ist. Ja auch Demonstration und dialectisches Erkennen läßt er zu. Alle Kräfte des Geistes (des *πνεῦμα*), zur Einheit verbunden, laufen in den Sohn zusammen, unendlich aber ist er in Ansehung des Begriffs jeder seiner Kräfte. Er wird weder Eins wie das Eine, noch vieles wie die Theile, sondern alles als Eins, weßwegen er alles ist. Denn er ist der Kreis aller in eine Einheit zusam-

---

34) *Οἱ μὴ καταμείναντες ἐν ἑβδομάδι ἀναπαύσεως, ἀγαθοεργίᾳ δὲ θείας ἐξομοιώσεως εἰς ὀγδοαδικῆς εὐεργεσίας κληρονομίαν ὑπερκύψαντες, ἀκορέστου θεωρίας εἰλικρινεῖ ἐποπτείᾳ προσανέχοντες.* Strom. VI, 14. Ueber die *ἑβδομὰς* und *ὀγδοὰς* vergl. oben S. 232.

menlaufender Kräfte, und deßwegen heißt der Logos Alpha und O. Denn in ihm allein wird das Ende zum Anfang, und der Anfang zum Ende, ohne daß irgend etwas dazwischen ist, weßwegen an ihn und durch ihn glauben so viel ist, als monadisch werden. Hiemit ist zu verbinden die classische Stelle (**Strom. VII, 2.**): „Die vollkommenste, heiligste, am meisten principmäßige und hegemonische, die königlichste und auf's wohlthätigste wirkende Natur ist die des Sohns, die mit dem Einen Allherrscher in der engsten Verbindung steht. Er ist das höchste Princip, das alles nach dem Willen des Vaters regiert, und das Steuerruder des Ganzen aufs beste führt, mit nie ermüdender, unzerstörbarer Macht alles wirkend, in die geheimen Gedanken derer, durch die er wirkt, hineinblickend. Denn niemals weicht der Sohn Gottes von seiner Warte, nicht getheilt, nicht getrennt, nicht von einem Orte an einen andern übergehend, überall allezeit gegenwärtig, nirgends umgrenzt, ganz Geist, ganz natürliches Licht, ganz Auge, alles sehend, alles hörend, alles wissend, mit Macht die Mächte durchforschend, denn ihm ist das ganze Heer der Engel und Götter unterworfen, ihm, der als der Logos des Vaters die heilige Oekonomie durch den, der sie ihm unterworfen, erhalten hat. Alle Menschen gehören daher ihm an, die einen in Ansehung der Erkenntniß, die andern noch nicht, die einen als Freunde, die andern als treue Hausgenossen, die andern als bloße Hausgenossen. Er ist der Lehrer, der den Gnostiker durch Mysterien erzieht, den Glaubigen durch gute Hoffnungen, und den, der harten Herzens ist, durch eine, die Besserung durch sinnliche Mittel wirkende, Zucht. Daß aber ein Sohn Gottes sey, derselbe, welchen wir Erlöser und Herrn nennen, lehren die göttlichen Schriften der Propheten klar. — Das wahrhaft regierende und hegemonische Princip ist der göttliche Logos, und seine Vor-

sehung, die über alles die Aufsicht führt, und nichts von allem, wofür sie zu sorgen hat, unbeachtet läßt. Welche ihm angehören wollen, sind diejenigen, die durch den Glauben zur Vollendung kommen. Er, der Sohn, ist durch den Willen des allherrschenden Vaters der Urheber von allem Guten, das erste Princip der Bewegung, eine auf sinnliche Weise nicht zu fassende Macht. — Eigenschaft der höchsten Macht ist eine, durch alle Theile, auch das Kleinste, hindurchgehende, Aufsicht über alles, die alles mit dem höchsten Ordner des Alls in Verbindung sezt, der durch den Willen des Vaters das Wohl aller ordnet, so daß immer andere über andere in höherer Ordnung die Aufsicht führen, bis man zu dem großen Hohepriester gelangt. Denn von dem Einen höchsten, nach dem Willen des Vaters wirkenden, Princip hängt das Erste, Zweite und Dritte ab. Auf der höchsten Spize des Sichtbaren steht das selige Engelsheer, und dann bis zu uns herab stehen wieder andere unter andern, die von Einem aus und durch Einen erlöst werden und erlösen. Wie auch die kleinsten Eisentheilchen von der, durch viele Eisenringe sich erstrekenden, Kraft des Magnetsteins bewegt werden, so werden auch, vom heil. Geist gezogen, die, welche mit Tugend begabt sind, mit dem höchsten in sich beharrenden Princip (πρώτῃ μονῇ) in Verbindung gesezt, und so der Reihe nach die übrigen bis zur untersten Stufe, die aber, welche aus Schwachheit böse sind, und in einem habituell bösen Zustande sich befinden, werden von ihren Leidenschaften umhergetrieben, und stürzen auf den Boden. Denn von Anfang an gilt als Gesez, daß die Tugend Sache der freien Wahl ist. — Der allein gute Eine Allherrscher bewirkt von Ewigkeit zu Ewigkeit durch den Sohn die Erlösung, an dem Bösen aber hat er keinen Theil. Denn zur Erlösung des Ganzen ist von dem Herrn des Ganzen alles geordnet, sowohl im Allgemeinen als im Einzelnen.

— Daher ist es das Geschäft der erlösenden Gerechtigkeit, jegliches Wesen, soweit es möglich ist, zum Bessern und Vollkommnern zu führen." In demselben Sinne nennt Clemens den Logos öfters den großen Hohepriester, sofern durch seine vermittelnde Thätigkeit alles zur Einheit mit Gott erhoben wird[35]. Eben dieser Thätigkeit verdankt auch der Gnostiker alles, was er ist. Je vollkommener in ihm der Logos sich reflectirt, und mit ihm Eins wird, desto vollkommener kommt in ihm die Idee des Absoluten zum Bewußtseyn und zum Leben, wie Clemens das Verhältniß des Gnostikers zum Logos in der schönen Stelle Str. VII, 3. beschreibt: „Ein göttliches und gottähnliches Bild ist die Seele des Gerechten, in welcher durch Gehorsam gegen die Gebote ein Heiligthum und einen festen Siz erhält der über alles Sterbliche und Unsterbliche waltende König und Erzeuger des Schönen, er, der wahrhaft Gesez, Ordnung und ewiger Logos ist, der Eine Erlöser für jedes Einzelne besonders, und für alles zusammen. Er ist der wahrhaft Eingeborne, das Bild der Gerechtigkeit, des Allkönigs, und des allherrschenden Vaters, er drükt dem Gnostiker die vollkommene Anschauung (θεωρία), nach seinem eigenen Bilde, wie mit einem Siegel auf, so daß

35) In der Person des Erlösers tritt auch bei Clemens, wie bei den Gnostikern, das Menschliche sehr zurük, schon deßwegen, weil er in ihm vorzugsweise den Begriff des Logos festhielt. Je höher aber zugleich seine Vorstellung vom Logos war, desto weniger konnte er mit ihm die wahre Realität einer menschlichen Erscheinung zusammendenken. Daher seine Hinneigung zum gnostischen Doketismus, wie sie sich Coh. ad gent. c. 10. ausspricht: ὁ λόγος — τὸ ἀνθρώπου προσωπεῖον ἀναλαβὼν, καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο. Vgl. die oben S. 507. citirte Stelle Strom. VI, 9.

er das dritte göttliche Abbild ist, so viel möglich ähnlich gemacht dem zweiten Princip, dem wahren Leben, durch das wir das wahre Leben lieben, wie wir den im Unwandelbaren und stets sich selbst Gleichen lebenden Gnostiker schildern[36]."

So läßt Clemens seinen Gnostiker einen ähnlichen Läuterungs- und Entwiklungsproceß durchlaufen, wie derjenige ist, welchem die gnostischen Systeme ihre Pneumatischen unterwerfen. Das in beiden gesezte geistige Princip muß durch eine Reihe von Stufen hindurchgehen, bis es zum reinen Bewußtseyn seiner selbst, und zur vollen Realität seines geistigen Lebens gelangt, und hier wie dort ist das, diesen Läuterungs- und Entwiklungsproceß leitende, Princip Christus, oder der Logos, nur faßt Clemens diesen Proceß erst in dem Moment auf, in welchem das ihm unterworfene geistige Princip sich von Stufe zu Stufe höher hebt, jene andere Seite aber, auf welcher, nach den gnostischen Systemen, das Absolute selbst ein endliches geworden ist, um sich aus seiner Verendlichung wieder zum absoluten Seyn zu erheben, liegt ausserhalb seines Gesichtskreises, oder er faßt diesen Proceß mehr nur nach seiner ethischen Seite auf, nicht aber nach jener kosmogenischen, die die gnostischen Systeme so voranstellen, daß sie ihr die ethische unterordnen. Das geistige Princip, das in dem Gnostiker zur Einheit mit dem Absoluten erhoben werden soll, erscheint in einem Zustande der Negation, welcher allmählig aufgehoben werden soll, wie aber dieser Zustand selbst als ein erst gewordener anzusehen ist, das, was dieser Negation als das Negirte vorangeht, läßt Clemens auf sich beruhen. Wir haben jedoch bisher die-

---

36) Vergl. Strom. V, 12. 13. VI, 1.: ἡ γνῶσις ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει· εἰς ὃν καταφυτευόμεθα. Vgl. 8. 12.

sen Proceß, durch welchen das Absolute sich mit sich selbst vermittelt, nur in Beziehung auf das Individuum betrachtet, sofern in dem Einzelnen, als Gnostiker, die πίστις zur γνῶσις erhoben wird, allein dieser Proceß hat auch bei Clemens eine nicht blos individuelle, sondern universelle Bedeutung. Wie jedem Einzelnen das, die Idee des Absoluten in ihm realisirende, Princip der Gnosis nur im Christenthum gegeben ist, so ist das Christenthum überhaupt die absolute Religion. Das im Christenthum objectivirte absolute Princip läßt Clemens zwar nicht kosmisch, wie die Valentinianer und andere Gnostiker das christliche Princip in Beziehung auf den Weltorganismus überhaupt auffaßten, aber doch weltgeschichtlich sich manifestiren. Das Christenthum ist als die absolute Religion in die Religionsgeschichte eingetreten, und steht in dieser Bedeutung sowohl dem Heidenthum als Judenthum gegenüber. Es konnte daher, da ihm der subjective Standpunct der marcionitischen Gnosis ohnedieß fremd geblieben ist, nur die pseudoclementinische Form der Gnosis seyn, mit welcher sein gnostisches System die größte Aehnlichkeit hat. Hiemit sind wir auf diejenige Frage gekommen, in deren Untersuchung sich uns hauptsächlich noch die nahe Verwandtschaft der religiösen Weltansicht des Clemens mit der gnostischen ergeben muß, die Frage: in welchem Verhältniß dachte sich Clemens das Christenthum, das ihm, wie von ihm überall vorausgesezt wird, und auch schon aus dem Bisherigen erhellt, die absolute Religion ist, zum Judenthum und Heidenthum?

Am auffallendsten ist die Verwandtschaft des Standpuncts des Clemens mit dem der Pseudoclementinen in Ansehung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum. A. und N. T., Gesez und Evangelium, die Schriften der Propheten und der Apostel sind ihm, ihrem wesentlichen Inhalte nach, so sehr Eins, daß nur ein for-

meller Unterschied zwischen beiden übrig bleiben konnte. Ausgesprochen ist diese Ansicht in der schon früher angeführten Stelle (Strom. VI, 7.), nach welcher die Gnosis nur in den Aufschlüssen besteht, die Christus den Aposteln über das in den Propheten Enthaltene gegeben hat. Ebenso deutlich liegt sie in der gleichlautenden Stelle (Strom. IV, 21.), wo Clemens die Frage aufwirft: „Wer ist vollkommen?“ und antwortet: „Wer Enthaltung vom Bösen von sich bezeugen kann.“ Der Weg hiezu ist der zum Evangelium und zum Gutesthun führende. Die gnostische Vollendung des Gesezesmenschen (des *νομικὸς*) ist die Annahme des Evangeliums, damit der nach dem Gesez Lebende (*ὁ κατὰ νόμον*) vollkommen werde. So hat ja Moses, der Mann des Gesezes (*ὁ κατὰ νόμον Μωϋσῆς*) vorausverkündigt, man müsse hören (V. Mos. 18, 15.), damit wir empfangen, dem Apostel zufolge, die Vollendung des Gesezes, Christus. Im Evangelium aber schreitet nun bereits der Gnostiker so fort, daß er sich nun nicht mehr blos auf die Grundlage des Gesezes stüzt, sondern es auch versteht und begreift, gemäß der Lehre, welche der Herr, der die Testamente gegeben, den Aposteln übergeben hat.“ Das Evangelium ist demnach nur das aufgeschlossene, richtig verstandene Gesez. Vermittelt aber wird diese Identität der beiden Testamente, in dem Systeme des Clemens, durch die allegorische Interpretationsweise, die bei Clemens dieselbe Bedeutung hat, wie bei Philo, dessen allegorisch-mystischen Deutungen Clemens sehr oft geradezu folgte. „Weder die Propheten noch der Erlöser,“ sagt Clemens (Str. VI, 15.), „haben die göttlichen Mysterien unmittelbar so vorgetragen, daß sie von jedem leicht verstanden werden konnten, sondern sie sprachen in Parabeln. Von dem Herrn sagen die Apostel ausdrüklich, daß er alles in Parabeln gesprochen, nichts anders als in einer Parabel gesprochen habe. Wenn aber alles durch ihn gemacht, und

nichts ohne ihn gemacht ist, so sind auch Gesez und Propheten durch ihn gemacht, und in Parabeln von ihm gesprochen worden. Gerade und recht, sagt die Schrift, ist alles vor denen, die es verstehen, d. h. vor denen, welche die von dem Herrn gegebene Erklärung der Schrift, dem kirchlichen Kanon gemäs, empfangen und bewahren. Der kirchliche Kanon aber ist die Harmonie und Zusammenstimmung des Gesezes und der Propheten mit dem durch die Erscheinung des Herrn gegebenen Testamente." Der Hauptzwek der allegorischen Interpretation geht daher darauf, die vollkommene Identität des A. und N. T., deren Urheber ja auch derselbe Herr und Logos ist, nachzuweisen, und da die Erkenntniß dieser Identität eben zum Wesen der Gnosis selbst gehört, so verhält sich der allegorische Sinn der Schrift zum buchstäblichen auf dieselbe Weise, wie die Gnosis zum Glauben (**Strom. VI, 15.**). So betrachtet, ist die Gnosis selbst nichts anders als Schrifterklärung und Auffassung des Schriftsinnes. Denn nur der Gnostiker, welcher über der Schrift grau geworden ist, bewahrt die apostolische und kirchliche Rechtglaubigkeit (**Strom. VII, 16.**). Von der Willkühr und Gewaltthätigkeit, mit welcher die Häretiker mit der Schrift verfahren, wie ihnen Clemens (a. a. O.) schuldgibt, unterscheidet sich die Schrifterklärung des Gnostikers dadurch, daß sie überall das dem Herrn und höchsten Gott vollkommen Zukommende und Angemessene als leitende Idee festhält, und alles, was aus der Schrift bewiesen wird, durch die Analogie der Schrift bestätigt. Der subjectiven Willkühr sollte dadurch vorgebeugt seyn, daß der Gnostiker nur dem kirchlichen Kanon und der apostolischen Ueberlieferung zu folgen behauptete, es ist aber klar, daß es zulezt doch nur die Speculation war, durch welche bestimmt wurde, was in der Schrift als ihr wahrer gotteswürdiger Inhalt anerkannt werden sollte. Darum hatte auch die angenommene

Identität des A. und N. T., oder des Prophetenthums (der προφητεία Strom. VI, 15.) und Christenthums ihren Grund nur darin, daß sich die Gnosis über beide auf gleiche Weise stellt, und ihre speculativen Ideen mit dem einen wie mit dem andern durch die allegorische Interpretation vermittelt.

Die Hauptfrage ist jedoch, wie verhält sich das Christenthum, oder, da nun das Judenthum nicht von ihm zu trennen ist, das mit dem Judenthum identische Christenthum zum Heidenthum? Stellt sich Clemens auch in dieser Beziehung ebenso auf die Seite des Verfassers der Pseudoclementinen, wie er ihm über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum im Allgemeinen beistimmt?

Von keinem andern Gegenstand ist bei Clemens so vielfach die Rede, als von dem Verhältniß des Christenthums und der christlichen Gnosis zum Heidenthum und zur heidnischen Philosophie. Und doch ist es keine sehr leichte Sache, seine wahre Ansicht hierüber auszumitteln, da uns zwei verschiedene, einander scheinbar widersprechende, Behauptungen begegnen, die eine, daß die heidnische Religion und Philosophie eine innere, selbstständige, göttlich mitgetheilte Wahrheit habe, die andere, daß alles, was im Heidenthum wahres sey, nur als etwas ihm fremdartiges, durch Raub und Betrug in dasselbe hineingekommenes, anzusehen sey. Die erstere Behauptung stellt sich uns in der, durch alle Schriften des Clemens sich hindurchziehenden, und an so vielen Stellen ausgesprochenen Ueberzeugung dar, daß die Philosophie einen propädeutischen Nutzen habe. Clemens beginnt daher seine Stromata, in welchen er, wie er (c. 1.) sagt, nach Art der Ackerleute, den Boden zuvor mit dem Trinkbaren der griechischen Philosophie (τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἕλλησι λόγων) bewässern wollte, damit er den ausgestreuten geistigen Samen um so besser aufnehme und gedeihen lasse, mit einer

Rechtfertigung des Gebrauchs der Philosophie. Sie sey, sagt er (c. 5.), vor der Erscheinung des Herrn den Griechen zur Gerechtigkeit nothwendig gewesen, nun aber sey sie nützlich zur Gottseligkeit für die, welche den Glauben zur Wissenschaft gedeihen lassen wollen. Wenn auch Ein Weg der Wahrheit sey, so fließen doch in sie viele Zuflüsse ein. Die Philosophie sey eine Vorübung und Vorbereitung für die Weisheit. Clemens erläutert dieß durch eine allegorische Deutung der beiden Frauen Abrahams, Sara und Hagar. Sara, die Weisheit, die Hausgenossin des Glaubigen (Abraham), sey anfangs unfruchtbar gewesen, aber nach ihrem eigenen Willen habe Abraham in dieser Zeit des Fortschreitens sich mit der Aegyptierin Hagar, der *κοσμικὴ παιδεία* (*Αἴγυπτος κόσμος ἀλληγορεῖται*) verbunden, und dann erst sey Isaak geboren worden, der Typus Christi. — „Die Philosophie untersucht die Wahrheit, und die Natur der Dinge, die Weisheit aber ist diejenige, von welcher der Herr selbst sagt: ich bin die Wahrheit. Die vorbereitenden Wissenschaften (*προπαίδεια τῆς ἐν Χριστῷ ἀναπαύσεως*) üben den Geist, weken den Verstand und erzeugen den Scharfsinn, der sich zu Untersuchungen durch die wahre Philosophie eignet, welche die Mysten, wenn sie sie gefunden, oder vielmehr erhalten haben, von der Wahrheit selbst haben.“ Bei dem Gnostiker sey zwar, zeigt Clemens (Strom. VI, 10.), das Vorherrschende die Gnosis, aber es sey ihm auch das angelegen, was zur Gnosis vorbereitet, indem er von jeder Wissenschaft das für die Wahrheit Gewinnbringende nehme, von der Musik, Arithmerik, Geometrie, Astronomie, Dialektik. Viele haben eine kindische Furcht vor der griechischen Philosophie, wie wenn sie der Wahrheit Gefahr brächte. Der Gnostiker müsse aber vieles wissen, weil ihm alles dazu diene, das Allgemeine und Besondere zu unterscheiden, denn die Ursache des Irrthums und der falschen Meinung liege

in der Unfähigkeit zu beurtheilen, wie die Dinge mit einander in Gemeinschaft stehen, und dann wieder von einander verschieden sind. Er könne daher mit den encyklischen Wissenschaften und der griechischen Philosophie nicht unbekannt bleiben, nur werden sie nie der Zwek selbst, sondern nur ein Mittel zum Zwek seyn. Sie ist, wie Clemens sie betrachtet, eine Vorbereitung und Bildung für die wahre Philosophie, das Christenthum, oder bereitet, wie Clemens (I, 26.) sich ausdrükt, wenn sie auch die Wahrheit nicht in ihrer ganzen Größe erfaßt, doch den Weg der königlichsten Lehre, indem sie den Geist aufklärt, die Sitten bildet, und zur Aufnahme der Wahrheit den kräftigt, der an eine Vorsehung glaubt (Vgl. I, 20. V, 3.). Wegen dieses, wenn auch zunächst nur formellen, Werths und Nuzens der Philosophie, leitet auch sie Clemens von Gott ab. „Denn von Gott kommt alles Gute, das eine unmittelbar, wie das A. und N. T., das andere mittelbar, wie die Philosophie. Vielleicht wurde aber auch sie den Griechen damals unmittelbar gegeben, ehe der Herr die Griechen berief. Denn auch sie führte, gleich einem Pädagogen, die Griechen, wie das Gesez die Hebräer, zu Christus. Die Philosophie ist eine Vorbereitung, indem sie dem den Weg bahnt, welcher von Christus seine Vollendung erhält.“ Um sie in dieser vorbereitenden Eigenschaft nach Gebühr zu würdigen, und als göttliches Geschenk in ihrem selbstständigen Werth anzuerkennen, nennt sie Clemens sogar das den Griechen gegebene Testament (VI, 8.). „Irren wir nicht, wenn wir überhaupt von allem, was für das Leben nothwendig und nüzlich ist, sagen, es sey nur von Gott gekommen, so dürfen wir auch behaupten, daß die Philosophie, die den Griechen gleichsam als ihr eigenes Testament gegeben worden ist, die Grundlage der christlichen Philosophie sey, wenn auch so viele, die nach griechischer Weise philosophiren, gegen die Wahrheit taub sind,

aus Verachtung gegen die Stimme der Barbaren, oder aus Furcht vor der Todesgefahr, die über dem Gläubigen nach den Gesezen des Staats schwebt.“ Von selbst bot sich dem Alexandriner der göttliche Logos, der der Urheber der beiden Testamente ist, als Offenbarungsprincip auch für die heidnische Philosophie dar. Clemens vergleicht daher (**Strom. I, 7.**) den Logos als die allen sich mittheilende, allgemeine Vernunft (**Coh. c. 6.**), mit dem Sämann der Parabel. Denn einer ist es, der den Boden der menschlichen Erde bepflanzt, und von oben herab, seit dem Beginn der Welt den nährenden Samen ausgestreut hat, und zu jeder Zeit den Logos gleich einem Regen herabfallen ließ (*τὸν κύριον ἐπομβρίσας λόγον*), nur die Zeiten und Orte, die den Samen aufnehmen sollten, machten einen Unterschied. So gewiß es, was für Clemens eine so wichtige Ueberzeugung ist, eine, auf alles sich erstrekende, göttliche Vorsehung gibt, so gewiß muß es auch eine allgemeine Mittheilung der göttlichen Wahrheit geben. Der Logos selbst ist diese Vorsehung, denn das wahrhaft herrschende und hegemonische Princip ist, wie Clemens (**Strom. VII, 2.**) sagt, der göttliche Logos und die Vorsehung desselben, die über alles die Aufsicht führt, und für alles sorgt: aus einer und derselben Quelle schöpfend, hat der Herr den einen die Geseze, den andern die Philosophie gegeben. Wiederholt erklärt sich daher Clemens sehr nachdrüklich gegen das nichtige Vorgeben, daß die Philosophie von einem bösen Princip herrühre, und nur zum Verderben der Menschen durch einen bösen Erfinder in das Leben eingeführt worden sey. Er wolle vielmehr in seinen Stromata zeigen, daß auch die Philosophie ein Werk der göttlichen Vorsehung sey (**I, 1.**). Die Philosophie sey keine Urheberin falscher Dinge und schlechter Handlungen, wie sie einige verläumden, sondern ein deutliches Bild der Wahrheit, und den Griechen als göttliches Ge-

schenk gegeben, sie ziehe uns nicht vom Glauben ab, wie wenn sie uns durch eine täuschende Kunst bezauberte, sondern verleihe vielmehr dem Glauben eine feste wissenschaftliche Haltung (συγγυμνασίαν τινὰ πίστεως ἀποδεικτικὴν I, 2.). Die griechische Philosophie habe, sagt Clemens (I, 26.), nach Einigen zufällig und nur dunkel und theilweise die Wahrheit getroffen, andere behaupten, sie habe vom Teufel ihren Ursprung, andere lassen die ganze Philosophie von gefallenen Geistern mitgetheilt werden, gleichwohl bahne sie der königlichen Lehre den Weg. Am ausführlichsten spricht Clemens hievon noch Strom. VI, 17.: „Es ist nicht ungereimt, zu behaupten, daß die Philosophie von der göttlichen Vorsehung gegeben sey, als eine Vorbereitung zu der durch Christus zu erlangenden Vollkommenheit, wofern nur die Philosophie sich nicht schämt, als Schülerin der barbarischen Gnosis zur Wahrheit fortzuschreiten. Sind auch die Haare gezählt, und die kleinsten Bewegungen, wie sollte die Philosophie für so bedeutungslos gehalten werden? Die göttliche Vorsehung erstrekt sich von oben herab, wie vom Haupte, auf alles, wie die Salbe, die in den Bart Aarons herabfloß, und bis zum Saume seines Kleides (Ps. 133, 2.), des Kleides des großen Hohepriesters, durch welchen alles gemacht, und ohne welchen nichts gemacht ist (Joh. 1, 3.), nicht zum Schmuk seines Körpers, da die Philosophie ebenso ausserhalb des (jüdischen) Volks ist, wie das Kleid (ausserhalb des Körpers). Die, welche behaupten, die Philosophie sey nicht von Gott zu uns gekommen, scheinen für unmöglich zu halten, daß Gott auch das Besondere erkenne, und der Urheber von allem Guten sey, sofern es etwas Besonderes ist. Von allem aber, was ist, ist nichts ohne den Willen Gottes. Verhält es sich aber so mit dem Willen Gottes, so ist die Philosophie von Gott, und sie ist so, wie er wollte, daß sie sey, um derer willen, die

anders nicht als so des Bösen sich enthalten würden. Denn Gott weiß alles, und sieht alles mit Einem Blik, wenn auch nicht alles durch seine unmittelbare Wirkung geschieht. Vieles im Leben der Menschen geschieht zwar durch menschliche Gedanken, ist aber doch göttlich angeregt. — Die Gedanken guter Menschen werden von Gott gewekt, denn die Seele hat dazu eine gewisse Disposition, und der göttliche Wille theilt sich den menschlichen Seelen mit, und die über das Einzelne gesezten, göttlichen Diener nehmen an solchen Dienstleistungen Theil. Denn die einzelnen Völker und Städte sind unter die Oberaufsicht von Engeln vertheilt, vielleicht sind auch Einzelne Engeln zugetheilt. Der Hirte sorgt für alle einzelne Schafe, am meisten aber sind Gegenstand seiner Aufsicht diejenigen, die sich durch ihre Natur und ihr Vermögen, der Menge zu nüzen, auszeichnen. Das sind diejenigen, die zum Regieren und Erziehen geschikt sind, durch diese manifestirt sich die Thätigkeit der Vorsehung am sichtbarsten, wenn Gott durch Belehrung, Regierung und Leitung den Menschen Gutes thun will, das will er aber immer, deßwegen bewegt er die, welche die Fähigkeit haben, auf diese Weise nüzlich zu wirken. Wie sollte es nun nicht ungereimt seyn, den Teufel, welchen man als den Urheber der Unordnung und Ungerechtigkeit betrachtet, zum Geber einer so trefflichen Sache, der Philosophie, zu machen? Dann müßte er es ja mit den Griechen, um sie zu guten Männern zu machen, besser gemeint haben, als die göttliche Vorsehung. Gesez und Vernunft verlangen doch, jedem das Seinige, was ihm zukommt und angemessen ist, zu geben. Kein Guter thut Böses, so wenig das Licht dunkel macht, oder das Feuer kalt, ebenso kann das Böse nichts Treffliches bewirken, denn seine Thätigkeit ist das Bösesthun, wie die Finsterniß die Augen verwirrt. Kann nun die Philosophie, die zur Trefflichkeit bildet, nicht das Werk der

Bosheit seyn, so kann sie nur von Gott seyn, dessen Werk das Gute ist, und alles von Gott Gegebene ist gut gegeben und empfangen. Auch machen ja von der Philosophie nicht Schlechte Gebrauch, sondern sie ist den Besten unter den Griechen gegeben, auch hieraus ist zu sehen, woher sie geschenkt ist, nemlich von der Vorsehung, die jedem ertheilt, was er verdient. Mit Recht hatten also die Juden das Gesez, die Griechen die Philosophie, bis zur Erscheinung des Herrn, von da an ist nun die allgemeine Berufung zu einem eigenen Volk der Gerechtigkeit, nach der Lehre, die vom Glauben ausgeht, indem der Herr, der Eine Gott beider, der Griechen und Barbaren, oder vielmehr des ganzen Menschengeschlechts, die Vereinigung bewirkt. Unter Philosophie aber verstehe ich das, was in der Philosophie, wenn auch nur theilweise, die Wahrheit getroffen hat."

Nach allem diesem sollte man darüber nicht zweifelhaft seyn können, daß es die entschiedene Ansicht des Clemens war, die griechische Philosophie habe eine innere, selbstständige, nur aus der allgemeinen Quelle aller Wahrheit, von dem göttlichen Logos, abzuleitende Wahrheit in sich. Demungeachtet findet sich bei Clemens auch wieder eine ganz andere Ansicht, die sich der von ihm in den zulezt angeführten Stellen bestrittenen gar sehr nähert. Soll bei den Griechen ihre Philosophie dasselbe gewesen seyn, was bei den Juden das A. T. war, so daß jene in ihrer Philosophie gleichsam ihr eigenes Testament, und in ihren Philosophen ebenfalls ihre, von Gott ihnen gegebenen, Propheten hatten (**Strom. VI, 5.**), so stimmt damit schon die Behauptung nicht gut zusammen, daß die griechischen Philosophen, wie ja überhaupt die Barbaren in allen Künsten und Wissenschaften die Lehrer der Griechen gewesen (**Strom. I, 13.** f.), das Beste und Wahrste, was sich bei ihnen findet, nur aus den Schriften des A. T. entlehnt

haben. In dieser Absicht vorzüglich zeigt Clemens (**Strom. I, 21. — fin.**), daß die hebräische Philosophie (*ἡ καθ' Ἑβραίους φιλοσοφία*) die älteste, und Moses (*νόμος ἔμψυχος, τῷ Χριστῷ λόγῳ κυβερνώμενος* **Strom. I, 26.**) der Inbegriff alles theoretischen und practischen Wissens, auch für die Griechen, insbesondere das *ἀρχέτυπον* ihrer ganzen Gesezgebung (**c. 26.**) gewesen sey. Ein solches Uebergehen der althebräischen Weisheit zu den Griechen, die jener gegenüber schon nach dem Ausspruch des ägyptischen Priesters bei Plato nur als Kinder zu betrachten seyen, habe um so mehr stattfinden können, da es ja schon vor den **LXX** eine griechische Uebersezung des A. T. gegeben habe, die namentlich von Plato (*ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος* **Strom. I, 1.**) benüzt worden sey (**I, 22.**). Es war aber dieß nach Clemens keineswegs nur eine gutgemeinte Benüzung des von selbst sich Darbietenden, sondern als Diebstahl wird vielmehr von ihm diese Aneignung eines fremden Guts wiederholt bezeichnet, und um einen auschaulichen Begriff dieser *ἑλληνικὴ κλοπὴ βαρβάρου φιλοσοφίας* zu geben, wollte Clemens im Einzelnen genau nachweisen, in wie vielen Lehren, Grundsäzen und Vorstellungen Plato, die Stoiker, und andere, Philosophen sowohl als Dichter, mit der Philosophie der Hebräer übereinstimmen (**Strom. V, 14. — fin.**[37]) Vergl. **II, 5.**). Und nicht blos Dogmen haben die Griechen von den Barbaren genommen, sondern auch Wunder, was die heiligen Männer durch göttliche Kraft zum Besten der Ihrigen verrichtet haben, stellen die Grie-

37) Auf die Dogmen der Philosophie will sich jedoch Clemens (Strom. V, 14. fin.) nicht weiter einlassen. Bewiesen sey aber so, in welchem Sinn der Herr die Griechen Diebe genannt habe, daß nemlich die ganze, bei den Griechen gangbare Weisheit aus der barbarischen Philosophie genommen sey.

chen als Wunder ihrer Mythologie dar, und es sey aus demjenigen, was sie z. B. von der Fürbitte eines Aeakus, dem Opfer eines Aristäus, von Empedokles als κωλυσανέμας erzählen, klar zu sehen, daß sie den Glauben, Gerechte können Wunder thun, aus den Schriften des A. T. sich angeeignet haben (**Strom. VI, 3.** Vergl. **II, 1.**). Geben sich doch die Griechen, wie sie durchaus als κλεπταὶ πάσης γραφῆς erscheinen (**Strom. VI, 5.**), selbst als Zeugen ihres Diebstahls zu erkennen. Ihre eigenen Schriften geben davon Zeugniß, wie geneigt sie in Reden und Dogmen zum Diebstahl seyen. Es habe immer einer vom andern genommen. Um von den Philosophen nichts zu sagen, die ihre wichtigsten Lehrsäze dem Socrates verdanken, so sey doch bei den Dichtern, wie Clemens durch eine lange Reihe von Stellen zeigt, höchst auffallend, wie sie einander abgeschrieben, und nicht blos einzelne Säze entlehnend und abändernd, sondern in ganzen Stellen Wort für Wort einander bestohlen haben. Ebenso haben es die Philosophen, Historiker und Redner gemacht, und Clemens ruft am Ende dieses langen Excurses aus: „die Zeit meines Lebens würde nicht zureichen, wenn ich diese selbstsüchtige Dieberei der Hellenen durch alles Einzelne hindurch verfolgen wollte.“ Denn wer im Eigenen so verfahre, hatte Clemens voraus schon bemerkt, und so offenbare Diebstähle begehe, werde um so weniger des Fremden sich enthalten haben, und es sey somit hierin der deutlichste Beweis, daß sie als Diebe, wie sie sind, die aus den Schriften des A. T. genommene Wahrheit ihren Landsleuten heimlich zugewendet haben (**Strom. VI, 2.**). Aber auch damit ist die Geschichte dieses Diebstahls noch nicht zu Ende. Wie die Reihe der Diebstähle, die die Griechen gegen sich selbst begangen haben, nur eine Fortsezung des großen, am A. T. begangenen, Diebstahls ist, so läßt sich derselbe Diebstahl noch weiter zurückführen, und Clemens scheint nun doch wieder

denen beizustimmen, die der Philosophie einen ungöttlichen Ursprung zuschreiben. Es erhellt dieß schon aus der Stelle **Strom. I, 16.**, in welcher Clemens die Meinung derer widerlegt, die die griechische Philosophie von gefallenen Geistern, oder vom Teufel ableiten. Sie berufen sich auch auf die Stelle Joh. 10, 8., in welcher gesagt werde, daß alle vor der Erscheinung des Herrn Diebe und Räuber gewesen seyen. „Alle also," fährt Clemens fort, „die dem Logos angehören, so weit sie vor der Fleischwerdung des Logos lebten, müssen hier ganz allgemein verstanden werden. Aber die Propheten, gesandt und begeistert von dem Herrn, sind keine Diebe, sondern Diener, weßwegen die Schrift sagt: „„die Weisheit sandte ihre Diener"" u. s. w. Die Philosophie aber ist nicht gesandt vom Herrn, sondern sie kam, heißt es, gestohlen, oder von einem Diebe geschenkt. War es eine höhere Macht, oder ein Engel, der etwas von der Wahrheit gelernt hat, aber nicht in ihr blieb, er hat es mitgetheilt und diebisch gelehrt, nicht ohne daß der Herr es wußte, der ja auch das Ende von allem, was seyn wird, ehe noch das Einzelne ins Daseyn gekommen war, kannte, er hat es nur nicht verhindert, der Teufel, der einen freien Willen hat, und seinen Sinn ändern oder stehlen konnte, ist der Urheber dieses Diebstahls, nicht aber der, der ihn nicht verhindert hat. — Ein Dieb und Räuber aber wird der Teufel genannt, weil er unter die wahren Propheten falsche mischte, wie Unkraut unter den Waizen, alle also vor dem Herrn waren Diebe und Räuber, aber nicht schlechthin alle Menschen, sondern alle Pseudopropheten, und alle, die nicht unmittelbar von ihm selbst gesandt worden sind. Auch die Pseudopropheten hatten, obwohl gestohlen, den Propheten-Namen, als Propheten aber waren sie Propheten des Lügners. — Es ist somit die Philosophie wie von einem Prometheus gestohlen, und als Diebe und Räuber können die griechischen Philosophen be-

trachtet werden, weil sie schon vor der Erscheinung des Herrn Theile der Wahrheit, ohne es anzuerkennen, von den Propheten der Hebräer genommen, und als eigene Lehren sich zugeeignet haben. Einiges haben sie verfälscht, anderes mit sophistischer Kunst ungeschikt behandelt, anderes selbst erfunden, denn vielleicht haben sie auch ein *πνεῦμα αἰσθήσεως* (**LXX. II.** Mos. 28, 3.) gehabt. Auch Aristoteles stimmt mit der Schrift zusammen, wenn er die Sophistik eine Diebin der Weisheit nennt." Es ist klar, daß Clemens hier die Meinung von dem dämonischen Ursprung der Philosophie, wenn er sie auch zunächst nur als Meinung anderer anführt, doch weit mehr zugibt, als widerlegt. Es ist dieselbe jüdische Vorstellung, die uns schon bei dem Verfasser der pseudoclementinischen Homilien begegnet ist, hier nun besonders zur Erklärung des Ursprungs der griechischen Philosophie angewandt: auch Tertullian spielt wiederholt auf sie an[38]). Dieselbe Ansicht muß vorausgesezt werden, wenn Clemens (**Strom. VI, 8.**) eben dieser Behauptung, daß die Philosophie ihren Ursprung vom Teufel habe, nur die Bemerkung entgegengesezt, man müsse wissen, daß nach der Schrift der Teufel sich auch in einen Lichtengel umgestalte. Und wenn wir nun auch diese Vorstellung **Strom. VII, 2.** noch mit der Modification finden, der Herr habe den Griechen die Philosophie durch die

38) Apol. c. 35.: *Artes ab angelis desertoribus proditae.* De idol. c. 9.: *Unum propono, angelos esse illos desertores Dei, amatores feminarum, proditores etiam hujus curiositatis propterea quoque damnatos a Deo.* De praescr. haer. c. 7.: *Doctrinae daemoniorum, prurientibus auribus natae.* Vergl. De cultu fem. I, 2. Auch Strom. V, 1. spricht Clemens davon, *ὡς οἱ ἄγγελοι ἐκεῖνοι οἱ τὸν ἄνω κλῆρον εἰληχότες, κατολισθήσαντες εἰς ἡδονὰς ἐξεῖπον τὰ ἀπόῤῥητα ταῖς γυναιξὶν, ὅσα τε εἰς τὴν γνῶσιν αὐτῶν ἀφῖκτο.* Vergl. oben S. 346.

untergeordneten Engel gegeben (*διὰ τῶν ὑποδεεστέρων ἀγγέλων*), denn nach alter göttlicher Anordnung seyen Engel nach den Völkern vertheilt, der Antheil des Herrn aber seyen die Glaubigen, so geht hieraus nur um so mehr hervor, wie sie Clemens mit seinen übrigen Vorstellungen in Zusammenhang zu bringen suchte. Nach der bekannten jüdischen Deutung der Stelle V. Mos. 32, 8. dachte sich auch Clemens als den unmittelbaren Vorsteher des Volks Gottes den Logos, als die Vorsteher der übrigen Völker aber unter dem Logos stehende geringere Engel, die jedoch nach der gewöhnlichen Ansicht nur für abgefallene Geister oder Dämonen gehalten wurden. Wie diese den einzelnen Völkern vorstehenden Engel oder Dämonen, als die Repräsentanten und Principien der geistigen Individualität ihrer Völker gedacht wurden, nach welcher Idee man daher auch in dem Heidenthum und dem gesammten Cultus desselben nur ein Werk der Dämonen sehen konnte, so sollte demnach, von demselben Gesichtspunct aus, auch die heidnische Philosophie als ein Erzeugniß derselben Dämonen betrachtet werden, und es ist leicht zu sehen, wie mit dieser Ansicht bei Clemens das, neben der Anerkennung des hohen Werthes der griechischen Philosophie, immer auch wieder zugleich ausgesprochene Urtheil über ihre Unvollkommenheit und innere Unhaltbarkeit zusammenhängt[39]).

---

39) Vergl. z. B. Strom. VI, 7.: *Οἱ φιλόσοφοι ζωγραφίας δίκην ἀπομιμοῦνται τὴν ἀλήθειαν· φιλαυτία δὲ πάντων ἁμαρτημάτων αἰτία ἑκάστοις ἑκάστοτε.* Besonders gehört hieher die Stelle VI, 17.: Die griechischen Philosophen kennen Gott nicht, ob sie ihn gleich nennen, da sie ihn nicht als Gott verehren. — Gott ist der Herr von allem und zwar absolut: *ἐπεὶ τοίνυν δύο εἰσὶν ἰδέαι τῆς ἀληθείας, τά τε ὀνόματα καὶ τὰ πράγματα, οἱ μὲν τὰ ὀνόματα λέγουσιν, οἱ περὶ τὰ κάλλη τῶν λόγων διατρίβοντες, οἱ παρ᾽ Ἕλλησι φιλόσοφοι· τὰ*

Nur um so mehr dringt sich nun aber die Frage auf, wie Clemens zwei so verschiedene und entgegengesezte Ansichten mit sich in Einklang zu bringen wußte? Die Auflösung scheint mir nur in der Unterscheidung zu liegen, die hier zwischen dem formell Falschen und materiell Wahren zu machen ist. Zunächst zwar sollte man allerdings denken, die Philosophie, wenn sie einem dämonischen Act ihren Ursprung verdankt, könne auch ihrem materiellen Inhalt nach keinen Theil an der Wahrheit haben. Allein einen solchen Zusammenhang zwischen dem Formellen ihres Ursprungs und ihrer materiellen Wahrheit nahm Clemens nicht an. Deßwegen hebt Clemens (Strom. I, 17.) besonders hervor, daß der begangene Diebstahl nicht ohne Wissen des Herrn geschehen, von ihm aber nicht verhindert worden sey. Denn der auf diesem Wege zu den Menschen gelangende Raub habe für sie einen Nuzen gehabt, der zwar von dem, der den Raub beging, nicht bezwekt wurde, aber doch deßwegen die Folge war, weil die göttliche Vorsehung den Erfolg der frechen That zum Besten lenkte. Diesen Begriff von Zulassung wollen zwar viele nicht zugeben (ohne Zweifel nur in der Absicht, um durch Ausschließung jeden Antheils der Gottheit an dieser That die Philosophie auch ihrem materiellen Inhalte nach für falsch und dämonisch erklären zu können), aber der Begriff der Willensfreiheit fordere ihn, und die göttliche Weisheit und

---

*πράγματα δὲ παρ᾽ ἡμῖν ἐστι τοῖς βαρβάροις.* Deßwegen sey auch der Herr in unansehnlicher Gestalt erschienen, damit niemand blos seine Schönheit bewundere, seine Reden aber unbeachtet lasse, und blos an das zu Verlassende sich haltend, vom Intelligibeln sich abwende. *Οὐ τοίνυν περὶ τὴν λέξιν, ἀλλὰ περὶ τὰ σημαινόμενα ἀναστραπτέον.* Das wahrhaft Reale ist also nur im Christenthum, und das Heidenthum gleicht nur dem der substanziellen Realität ermangelnden Wort.

Macht äussere ihre Thätigkeit nicht blos durch Gutesthun, was ebenso zur Natur Gottes gehöre, wie zu der des Feuers das Erwärmen, und zu der des Lichtes das Erleuchten, sondern hauptsächlich auch dadurch, daß sie böse Gedanken und Absichten zu einem guten und nüzlichen Ziel führe, und das schlecht Scheinende nüzlich gebrauche. So sey nun auch in der, wie von einem Prometheus geraubten, Philosophie ein Funke, der auf nüzliche Weise zu einem Licht angefacht werden könne, eine Spur von Weisheit, und eine von Gott ausgegangene Bewegung. Wenn der Teufel die Gestalt eines Lichtengels annehme, sagt Clemens in derselben Beziehung (Strom. VI, 8.), und als Lichtengel prophetisch rede, so müsse er doch auch Wahres reden und Nüzliches, wenn er auch, abgesehen von dieser blos der Aehnlichkeit wegen angenommenen Thätigkeit, das Subject der Apostasie sey. Wie er denn täuschen könne, wenn er nicht die Wahrheit als das Mittel gebrauche, um an sich zu ziehen und zur Lüge zu verleiten? Man müsse doch annehmen, daß er, wenn auch nicht den Begriff der Wahrheit, doch wenigstens Kenntniß derselben habe. Deßwegen könne nun auch die Philosophie nicht falsch seyn, wenn auch gleich derjenige, der ein Dieb und Lügner sey, nur in der zum Schein angenommenen Gestalt die Wahrheit rede. Die Form ihres Ursprungs hebt die Wahrheit ihres materiellen Inhalts nicht auf, obgleich sie, wie wir nachher noch sehen werden, einen beschränkenden Einfluß auf sie hat. Wird auf diese Weise der scheinbare Widerspruch ausgeglichen, so bleibt nur noch die Frage übrig, wozu die Voraussezung, die Philosophen und Dichter der Griechen haben das A. T. bestohlen, da ihnen doch das Wahre, das sich bei ihnen findet, und den am A. T. begangenen Diebstahl wahrscheinlich machen kann, schon durch einen andern frühern Diebstahl zugekommen seyn soll, wozu also ein doppelter Diebstahl dieser Art, da es an Einem zu genügen

scheint? Es ist zwar nicht ganz klar, wie sich Clemens den nähern Zusammenhang dieser Vorstellungen dachte, doch werden wir nicht wohl irren, wenn wir annehmen, der zweite Diebstahl soll nur eine Fortsezung des ersten seyn, und der eine wie der andere den dem Heidenthum eigenen Character eines erborgten, von aussen her angeeigneten, Scheins der Wahrheit bezeichnen[40]).

Fassen wir nun das System des Clemens im Ganzen auf, so läßt sich nicht verkennen, daß es den Character der Gnosis mit denselben Zügen an sich trägt, die sich uns bisher als das Eigenthümliche und Gemeinsame der verschiedenen Formen der Gnosis zu erkennen gegeben haben. Es geht von einem absoluten Princip der Wahrheit aus, und sezt einen Abfall vom Absoluten, der zwar das absolute Wissen zu einem endlichen macht, aber das nothwendige Moment der Vermittlung für das absolute Wissen ist, indem der Geist erst durch die Ueberwindung des, vermöge

40) Ueber die verschiedenen Ursachen, aus welchen Clemens das Wahre der griechischen Philosophie ableitete, ist zu vergl. Dähne's Comment. hist. theol. de γνώσει Clementis Alexandrini, et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis. Halle 1831. S. 48. f. Dähne hält als Hauptsaz fest (S. 54.), nach der eigentlichen Ansicht des Clemens sey das Wahre der griechischen Philosophie auf den Logos zurükzuführen, d. h. auf das natürliche Erkenntniß-Vermögen des Menschen, die φυσικὴ θεωρία, ἔμφασις θεοῦ φυσική, wie Clemens es nennt. Hiemit ist jedoch die Frage, um welche es sich hier handelt, noch nicht gelöst. — Bekannt ist, daß auch schon die alexandrinischen Juden die Meinung hatten, die griechischen Philosophen haben aus den Schriften des A. T. einige kümmerliche Brosame der Wahrheit entwendet, und für ihr eigenes Gut verkauft. Man vgl. hierüber Dähne's geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. I. Abth. Halle 1834. S. 78. f.

jenes Abfalls gesezten Gegensazes, sich der Vermittlung seines Wissens bewußt wird. Sehr treffend bezeichnet daher Clemens selbst (Strom. I, 2.) den Character der Gnosis, wenn er von der Philosophie sagt, sie seze durch den Gegensaz der Lehren die Wahrheit ins helle Licht, woraus erst die Gnosis hervorgehe. Die Philosophie sey nicht unmittelbar um ihrer selbst willen vorhanden, sondern wegen des aus der Gnosis fließenden Gewinns, indem wir eine feste Ueberzeugung von der Wahrheit dadurch gewinnen, daß das Vorgestellte zum Wissen wird (βέβαιον πεῖσμα τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως διὰ τῆς τῶν ὑπονοουμένων ἐπιστήμης). Von diesem Gesichtspunct aus will daher Clemens auch die Häresen nicht schlechthin verdammt wissen. auch sie dienen dazu, durch Unterscheidung des Aechten und Unächten um so sicherer die Wahrheit zu erkennen, und auch sie haben, bei aller Selbstsucht und Einbildung, die den Häretikern eigen sey, doch zugleich darin ihren Grund, daß man bei der Größe und Schwierigkeit der Aufgabe, die Wahrheit zu finden, verschiedene Wege der Untersuchung einschlage (Strom. VII, 15. 17.). Die absolute Wahrheit und das absolute Wissen sezt Clemens in den göttlichen Logos, das höchste Offenbarungsorgan der Gottheit, den Inbegriff der Wahrheit. Die Verkehrung der Wahrheit in ihr Gegentheil geschieht ebenso durch ein jenseits des menschlichen Bewußtseyns liegendes Princip, wie bei dem Verfasser der Clementinen die plözliche Umkehrung der Ordnung der Syzygien ein nicht weiter erklärbares, vom Menschen unabhängiges Gesez oder Ereigniß ist, durch den Abfall jener ὑποδεέστεροι ἄγγελοι, die ebenso über die heidnischen Völker gesezt sind, wie der unmittelbare Vorsteher des Volkes Gottes und der Gesezgeber desselben der Logos ist. Wahrheit und Irrthum, Licht und Finsterniß, Göttliches und Ungöttliches stehen so im Judenthum und Heidenthum einander gegenüber, wie im System der Clemen-

tinen. Wenn nun aber dieses System dabei stehen bleibt, diesen Gegensaz als einen schlechthin gegebenen, das Heidenthum als den bloßen Gegensaz des Judenthums zu betrachten, und somit auch nichts Wahres in ihm anzuerkennen, so beschränkt Clemens diesen Gegensaz auf die schon angegebene Weise. Der Abfall von der Wahrheit ist zwar an und für sich ein ungöttlicher Act, aber doch zugleich das Mittel der Mittheilung der Wahrheit: wenn auch die Wahrheit durch jene *angeli desertores* und *proditores* nur diebisch und verrätherisch an die Menschen gekommen ist, so ist nun doch die Wahrheit selbst mitgetheilt, und Judenthum und Heidenthum stehen einander nicht schlechthin entgegen, wie Wahres und Falsches, sondern nur wie die ungetheilte Eine Wahrheit, die der Logos in seiner Einheit repräsentirt, und die getheilte, gleichsam zerstükelte Wahrheit, die die Engel nach der Zahl und Verschiedenheit der Völker, über die sie gesezt sind, dahin und dorthin tragen. Daher der bei Clemens immer wiederkehrende Gedanke, daß das Heidenthum, oder die heidnische Philosophie (in welche ebendeßwegen Clemens den eigentlich geistigen Character des Heidenthums auf die gleiche Weise sezt, wie dagegen der Verfasser der Clementinen das Heidenthum nicht sowohl nach seiner Philosophie, als vielmehr nur nach seiner mythischen Religion beurtheilt wissen will), die Wahrheit nicht ganz und vollständig, sondern nur theilweise und unvollkommen erkennt (nicht τελείως, sondern nur μερικῶς Strom. VI, 7.). Während daher nach dem Verfasser der Clementinen das absolute Wissen durch das Bewußtseyn des durch die ganze Welt- und Religionsgeschichte sich hindurchziehenden Gegensazes des Wahren und Falschen vermittelt wird, liegt nach Clemens die Vermittlung darin, daß der Gnostiker desselben zwar überall Theile und Elemente der Wahrheit erkennt, aber sich immer zugleich bewußt ist, sie seyen nur einzelne zerstreute Bruchstüke eines

gleichsam zersplitterten Ganzen, dessen einem Raube gleichende Zersplitterung eben die Ursache ist, daß sich der Wahrheit überall der Irrthum, dem Vollkommenen das Unvollkommene angehängt hat[41]). Je deutlicher daher

41) Das Wahre des Heidenthums ist somit zwar auf den Logos, als die allgemeine, objective Vernunft zurükzuführen, sofern aber die Wahrheit des Heidenthums nur eine particuläre, vielfach getheilte ist, sind das Princip des Heidenthums jene Engel. Die verschiedenen Principien, auf welche das Heidenthum zurükgeführt wird, sind daher nur die verschiedenen Seiten, nach welchen das Heidenthum zu betrachten ist. Was der Logos als Princip ist, ist das A. T. als der Inbegriff der vom Logos geoffenbarten Wahrheit. Auch in dem Verhältniß des Heidenthums zum A. T. stellt sich daher dieselbe Duplicität der Ansicht dar, und der von den Hellenen am A. T. begangene Raub bezeichnet ebensosehr die Uebereinstimmung der griechischen Philosophie mit dem Inhalt des A. T., als das Einseitige und Mangelhafte der in der griechischen Philosophie enthaltenen Wahrheit. Alle jene verschiedenen Ursachen, auf welche Clemens die heidnische Philosophie und Religion zurükführt, sind daher blos verschiedene Betrachtungsweisen, sofern eine und dieselbe Sache verschiedene Seiten der Betrachtung darbietet. Es erhellt hieraus zugleich, in welchem engen Zusammenhang mit dem gnostischen Standpunct des Clemens der Eklecticismus steht, zu welchem er sich in der Philosophie bekennt Strom. I, 7.: *φιλοσοφίαν οὐ τὴν Στωϊκὴν* (diese steht jedoch mit Recht voran, nach der gegebenen Darstellung seines Systems, und nach der hier sich anschließenden Angabe des Eusebius H. E. V, 10. daß Pantänus, der Lehrer des Clemens, ein stoischer Philosoph gewesen sey) *λέγω, οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν, ἢ τὴν Ἐπικούρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικὴν· ἀλλ᾽ ὅσα εἴρηται παρ᾽ ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετ᾽ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί. Ὅσα δὲ ἀνθρωπίνων λογισ-*

der Gnostiker auf der einen Seite der unendlichen Getheiltheit der Wahrheit, auf der andern der dieser Vielheit zu Grunde liegenden Einheit sich bewußt ist, desto vollkommener ist sein Wissen, und die höchste Aufgabe des Gnostikers ist es ebendeßwegen, in einem so viel möglich großen Umfange durch alle Theile des menschlichen Wissens hindurch zu dem Einen absoluten Wissen hindurchzudringen. Trefflich hat dieß Clemens in folgender Stelle (**Strom. I, 13.**) ausgesprochen: „Die Wahrheit ist nur Eine, das Falsche aber hat unendlich viele Abwege. Wie die Bacchen, die den Pentheus zerrissen und zerstükelt haben, rühmen sich die Häresen der barbarischen und hellenischen Philosophie, wie wenn jede in dem, was ihr zu Theil geworden, die ganze Wahrheit hätte. Der Aufgang des Lichtes aber sezt alles ins Licht. Alle Hellenen und Barbaren, die nach der Wahrheit gestrebt haben, geben den Beweis, daß sie, die einen nicht wenig, die andern nur einen sehr kleinen Theil von der Wahrheit erreicht haben. Die Ewigkeit begreift Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit in Einem Moment in sich, aber noch weit mehr als die Ewigkeit vermag es die Wahrheit den ihr angehörenden Samen, wenn er auch in einen noch so verschiedenartigen Boden gefallen ist, zur Einheit zusammenzubringen. In den Lehrmeinungen der Häresen, die nicht ganz taub geworden sind, und die natürliche Consequenz verloren haben, findet sich sehr vieles, was, so unähnlich es auch unter sich zu seyn scheint, doch eine gewisse Beziehung zur Wahrheit überhaupt hat, und entweder als Glied, oder als Art, oder als Gattung in Eins zusammenläuft. Die oberste und die unterste Saite sind einander entgegengesezt, aber beide bilden

---

*μῶν ἀποτεμόμενοι παρεχάραξαν, ταῦτα οὐκ ἄν ποτε θεῖα εἴποιμ' ἄν.*

Eine Harmonie, in den Zahlen ist die gerade Zahl von der ungeraden verschieden, aber beide treten in ein arithmetisches Verhältniß zu einander. Was die Figuren betrifft, so sind der Kreis, das Dreiek, das Vierek und die andern Figuren sehr verschieden, und doch bewahren in der Welt im Ganzen alle Theile, wenn sie auch noch so verschieden sind, ihre eigenthümliche Beziehung zum Ganzen. Ebenso haben nun die barbarische und die hellenische Philosophie die ewige Wahrheit zu zerstükelten Gliedern, nicht in Ansehung der Mythologie des Dionysos, sondern der Theologie des ewigen Logos gemacht (so daß die Einheit des Zerstükelten nicht in der Mythologie des Dionysos, sondern der Theologie des Logos ist), wer aber das Getrennte wieder zusammensezt, und zur Einheit bringt, wird den vollkommenen Logos ohne Gefahr schauen, die Wahrheit." So aber das Zerstreute und Isolirte, wie zusammengehörige Glieder eines zerrissenen Leibes, zu vereinigen, in dem Getrennten die ursprüngliche Einheit anzuschauen, ist nur auf dem absoluten Standpuncte des Christenthums möglich, und selbst in Beziehung auf das Judenthum kann das, was in ihm dem Buchstaben nach das Gepräge der Unvollkommenheit und Beschränktheit an sich trägt, nur durch die Allegorie, deren Inhalt vom Christenthum aus bestimmt wird, mit dem Christenthum als der absoluten Religion ausgeglichen werden. Auf diesen absoluten Standpunct sich zu stellen, erscheint uns auch bei Clemens als die Aufgabe der Gnosis, oder der Religions-Philosophie. Zugleich aber sehen wir, wie Clemens nicht blos das Judenthum, sondern auch das Heidenthum zu seinem Rechte kommen läßt, und ebendamit das im pseudoclementinischen System festgesezte Verhältniß als eine Einseitigkeit anerkennt.

In dem System des Clemens, wenn wir es, wie hier der Versuch gemacht worden ist, aus dem Gesichtspunct

auffassen, unter welchen es seiner historischen Stellung nach gehört, stellt sich uns sehr klar vor Augen, wie der Gnosis in allen ihren Formen eine Aufgabe zu Grunde liegt, deren innere Bedeutung und nothwendige Lösung nie verkannt werden kann, wofern nur die Reflexion über das Verhältniß des Heidenthums, Judenthums und Christenthums nicht gerade auf der niedrigsten Stufe stehen bleibt. Je mehr sich Clemens auf den Standpunct der Religionsphilosophie zu stellen wußte, desto weniger konnte ihm, den Gnostikern gegenüber, das rein negative Resultat einer widerlegenden Polemik genügen. So vieles er auch in den Systemen der Gnostiker misbilligen und verwerfen mußte, so war ihm doch die Gnosis selbst das Höchste, und schon die Uebereinstimmung in diesem Namen darf als eine gewisse Anerkennung der Gleichheit des Standpuncts angesehen werden. Dieß ist es, wodurch sich Clemens von Irenäus und Tertullian wesentlich unterscheidet, auf die wir hier mit einigen Worten noch zurückkommen, um, nachdem uns nun das Verhältniß des Clemens zu dem Gnosticismus vor Augen liegt, auch ihr Verhältniß zu demselben im Allgemeinen noch etwas genauer zu bestimmen [42].

---

42) Bei dem nahen Verhältniß, in welchem Clemens zu Origenes steht, könnte man hier auch eine Darstellung des Systems des Origenes erwarten, das unstreitig gleichfalls mit der Gnosis nahe verwandt ist. Ich glaube es jedoch hier übergehen zu dürfen, da es nichts wesentlich Neues darbietet. Es ist im Ganzen ein christlich modificirter Platonismus, welcher dem valentinianischen und plotinischen System gleich nahe steht. Von diesen beiden Systemen unterscheidet es sich hauptsächlich durch die Bedeutung, die es der Idee der sittlichen Willensfreiheit gibt, und durch die damit zusammenhängende Idee eines Falls der Seelen. Was bei Valentin der Fall der Sophia ist, ist bei Origenes der Fall der Seelen, aber dieser Fall erfolgt hier wie dort in der intelli-

Werfen wir einen Blik auf den Gang und die Resultate ihrer Polemik zurük, so ist gewiß nicht zu läugnen, daß sie nicht nur im Einzelnen sehr viel Treffendes und Richtiges enthält, sondern auch in einem Hauptpuncte wenigstens den Gegensaz, der hier ausgeglichen werden mußte, mit glüklichem Erfolge überwunden hat. Alles, was Irenäus und Tertullian insbesondere dem gnostischen Dualismus, sofern derselbe eine Dualität der Principien sezt, die die absolute Idee der Gottheit aufhebt, und in die ganze Welt- und Lebensansicht einen unauflöslichen Widerspruch bringt, entgegengesezt haben, darf mit Recht als ein befriedigendes Resultat ihrer Polemik angesehen werden, dessen Wahrheit von der Religionsphilosophie nie mehr verkannt werden konnte. Was aber die positive Lösung der von den Gnostikern so vielfach in Untersuchung gezogenen Fragen von dem Verhältniß Gottes zur Welt, des Absoluten zum Endlichen betrifft, so waren es die Lehren von der Weltschöpfung und der Trinität, die in der bekannten Form den Speculationen der Gnostiker entgegengestellt wurden. Die erstere wurde in der unbestimmten Vorstellung einer Schöpfung aus Nichts völlig ausserhalb der Sphäre der Speculation gehalten, die leztere zwar speculativ, aber größtentheils auf eine solche Weise behandelt, daß zwischen dem speculativen Standpunct der Gnostiker und dem ihrer Gegner in dieser Hinsicht wenigstens kein wesentlicher, in der

gibeln Welt, und das Daseyn der reellen materiellen Welt ist selbst erst eine Folge des Falls. Der plotinischen Trias der Principien entsprechen bei Origenes die drei Principien: Gott als das Absolute, der Logos und die Seelen (als Vielheit). Ueber das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum dachte Origenes wie Clemens. Die Allegorie spielt bei ihm eine ebenso große Rolle, nur tritt, was das Heidenthum betrifft, bei Origenes der Platonismus entschiedener als die Grundlage des Systems hervor.

Sache selbst gegründeter Unterschied stattfand. Es war die einfache Vorstellung eines Emanations= und Subordinations=Verhältnisses, das man hier auf die göttlichen Personen, die die Dreiheit des göttlichen Wesens constituirten, dort auf die Aeonen, in welchen das verschlossene Wesen des absoluten Gottes sich manifestirte, übertrug, und nur in der Auctorität der Schrift lag der Grund, warum die Kirchenlehrer ihre Emanationen die Dreizahl nicht überschreiten lassen wollten. Aber auch selbst diejenige Frage, die uns, bei einer Betrachtung des Gnosticismus im Allgemeinen, als die weit wichtigere erscheinen muß, die das Verhältniß des Heidenthums, Judenthums und Christenthums betreffende Frage wurde von den genannten Kirchenlehrern noch keineswegs in ihrer wahren speculativen Bedeutung aufgefaßt. Um die gnostische Trennung des Weltschöpfers und absoluten Gottes, welcher die Gnostiker durch den von ihnen hervorgehobenen Gegensaz des A. und N. T. eine positiv historische Grundlage zu geben suchten, um so gründlicher zu widerlegen, drang man um so mehr auf die Identität der alttestamentlichen und neutestamentlichen Religion, und das Mittel, diese Identität in ihrem ganzen Umfange nachzuweisen, und in beiden Testamenten einen und denselben Inhalt zu finden, war theils die allegorische Interpretation, welcher auch diese Kirchenlehrer zugethan waren, theils der überspannteste Offenbarungs= und Inspirationsbegriff. Das Heidenthum aber wurde in demselben Verhältniß, in welchem das Judenthum dem Christenthum gleichgesezt wurde, tief unter beide herabgesezt, und nur als die Sphäre der unwahren, ungöttlichen, dämonischen Religion betrachtet, wie besonders die bekannten Urtheile Tertullians über die Verwerflichkeit selbst der griechischen Philosophie, als der Quelle aller noch so schlimmen Häresen, beweisen, obgleich das gerade von Tertullian so nachdrüklich geltend gemachte unmittelbare, natürliche Got=

tesbewußtseyn mit dieser Ansicht in einen Widerstreit kommt, welcher auf die Einseitigkeit derselben hätte aufmerksam machen sollen. Allein sosehr man im Christenthum die höchste göttliche Offenbarung, oder die absolute Religion erkannte, so ausschließlich nahm man das Christenthum nur in der Unmittelbarkeit, in welcher es in den Schriften des A. und N. T., und in der Ueberlieferung der Kirche sich darlegte. Indem man sich zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Religion einen blos äussern Unterschied dachte, und das Heidenthum eigentlich gar nicht als ein lebendiges integrirendes Glied des organischen Ganzen der Religionsgeschichte betrachtete, war man sich eines Gegensazes, der für das religiöse Bewußtseyn zu überwinden ist, um das volle concrete Bewußtseyn der absoluten Religion zu haben, noch nicht bewußt, ausser sofern durch die Häretiker einzelne Gegensäze hervorgerufen wurden, gegen welche man sich nicht gleichgültig verhalten konnte. Die Religionsgeschichte war noch bloße Offenbarungsgeschichte, diese selbst aber im Grunde keine Geschichte, sofern in der Einheit der Offenbarung Anfang, Fortgang und Resultat der Entwiklung sosehr einander gleichgesezt waren, daß alle vermittelnde Momente einer lebendigen Entwiklung fehlen mußten. Es sollte nur eine äusserlich in der Zeit fortschreitende Entfaltung der Einen, stets sich gleich bleibenden Offenbarung seyn, eine Unmittelbarkeit, die durch keine reellen Gegensäze vermittelt werden durfte.

## Vierter Abschnitt.

### Die alte Gnosis und die neuere Religions-Philosophie.

Die Gnosis hat in der Polemik, die ihr die Kirchenlehrer entgegensezten, ihre Periode durchlaufen, die Fragen selbst aber, die durch sie in Bewegung gekommen, und in den verschiedenen gnostischen Systemen auf eine Weise gelöst worden waren, die das religiöse Bewußtseyn nicht zu befriedigen vermochte, konnte nie mehr ganz ruhen. Sie wurden immer wieder der Gegenstand einer, nach der Realisirung ihres Begriffs strebenden, Religions-Philosophie, welche sogar, je bestimmter sie sich ihrer Aufgabe bewußt wurde, um so mehr auch zu dem Standpunct der alten Gnosis sich zurükwenden zu müssen schien. Dieses Verhältniß der alten Gnosis und der neuern Religionsphilosophie in seinen Hauptmomenten ins Auge zu fassen, ist noch ein weiterer Theil der Aufgabe, die sich die vorliegende Untersuchung gesezt hat.

Das Resultat, das die Gnosis der ersten Jahrhunderte und der damals mit ihr geführte Kampf gehabt hat, bleibt lange Zeit hindurch, ja man darf sagen, durch das ganze Mittelalter, bis zur Reformation, die im Ganzen unverrükt feststehende Ansicht. Gleichwohl fallen schon in die nächste Zeit zwei großartige Erscheinungen, von welchen die

eine in der nächsten Verwandtschaft mit dem Gnosticismus steht, die andere wenigstens nicht ohne Einfluß auf das Resultat bleiben konnte, das der mit demselben geführte Kampf zur Folge gehabt hat, der Manichäismus und das augustinische System. Der Manichäismus, wenn auch in einem ausserhalb der Sphäre, in welcher die christlichen Gnostiker sich bewegten, liegenden Religionsgebiet entstanden, ist doch eine dem Gnosticismus so durchaus analoge und conforme Erscheinung, daß wir in ihm nur einen Beweis davon sehen, wie in der Religionsgeschichte, sobald eine neue eigenthümliche Entwiklung des religiösen Bewußtseyns eine neue Form der Religion hervorruft, die sich, den bereits vorhandenen historisch gegebenen Religionen gegenüber, als die absolute Religion geltend macht, dieselbe Erscheinung sich wiederholt. Indem Manes, was die Gnostiker wenigstens nicht in derselben Form thaten, sich geradezu an die Stelle von Christus selbst sezte (sofern er wenigstens der die Stelle Christi vertretende, und das Werk Christi vollendende Paraklet zu seyn behauptete), sprach sich in ihm nur um so bestimmter und unmittelbarer das Bewußtseyn aus, daß seine Religion die absolut wahre sey. Ebendeßwegen sezte sich auch der Manichäismus in dasselbe Verhältniß zu den frühern Religionen, wie der Gnosticismus, und zwar mußte es aus demselben Grunde die dualistische Form der Gnosis seyn, die sich im Manichäismus erneuerte und weiter ausbildete. Denn je entschiedener der Manichäismus mit dem Anspruch die absolute Religion zu seyn, auftrat, desto schroffer mußte auch sein Verhältniß zu den frühern Religionen seyn. Er hat daher mit keinem andern gnostischen System größere Aehnlichkeit, als mit dem marcionitischen, nur mit dem doppelten Unterschied, daß der subjective Standpunct Marcions dem Manes zu einem rein objectiven wurde, und der Gegensaz, in welchem Marcion in lezter Beziehung das Sichtbare und Unsichtbare

# Vierter Abschnitt.

## Die alte Gnosis und die neuere Religions-Philosophie.

Die Gnosis hat in der Polemik, die ihr die Kirchenlehrer entgegensezten, ihre Periode durchlaufen, die Fragen selbst aber, die durch sie in Bewegung gekommen, und in den verschiedenen gnostischen Systemen auf eine Weise gelöst worden waren, die das religiöse Bewußtseyn nicht zu befriedigen vermochte, konnte nie mehr ganz ruhen. Sie wurden immer wieder der Gegenstand einer, nach der Realisirung ihres Begriffs strebenden, Religions-Philosophie, welche sogar, je bestimmter sie sich ihrer Aufgabe bewußt wurde, um so mehr auch zu dem Standpunct der alten Gnosis sich zurükwenden zu müssen schien. Dieses Verhältniß der alten Gnosis und der neuern Religionsphilosophie in seinen Hauptmomenten ins Auge zu fassen, ist noch ein weiterer Theil der Aufgabe, die sich die vorliegende Untersuchung gesezt hat.

Das Resultat, das die Gnosis der ersten Jahrhunderte und der damals mit ihr geführte Kampf gehabt hat, bleibt lange Zeit hindurch, ja man darf sagen, durch das ganze Mittelalter, bis zur Reformation, die im Ganzen unverrükt feststehende Ansicht. Gleichwohl fallen schon in die nächste Zeit zwei großartige Erscheinungen, von welchen die

eine in der nächsten Verwandtschaft mit dem Gnosticismus steht, die andere wenigstens nicht ohne Einfluß auf das Resultat bleiben konnte, das der mit demselben geführte Kampf zur Folge gehabt hat, der Manichäismus und das augustinische System. Der Manichäismus, wenn auch in einem ausserhalb der Sphäre, in welcher die christlichen Gnostiker sich bewegten, liegenden Religionsgebiet entstanden, ist doch eine dem Gnosticismus so durchaus analoge und conforme Erscheinung, daß wir in ihm nur einen Beweis davon sehen, wie in der Religionsgeschichte, sobald eine neue eigenthümliche Entwiklung des religiösen Bewußtseyns eine neue Form der Religion hervorruft, die sich, den bereits vorhandenen historisch gegebenen Religionen gegenüber, als die absolute Religion geltend macht, dieselbe Erscheinung sich wiederholt. Indem Manes, was die Gnostiker wenigstens nicht in derselben Form thaten, sich geradezu an die Stelle von Christus selbst sezte (sofern er wenigstens der die Stelle Christi vertretende, und das Werk Christi vollendende Paraklet zu seyn behauptete), sprach sich in ihm nur um so bestimmter und unmittelbarer das Bewußtseyn aus, daß seine Religion die absolut wahre sey. Ebendeßwegen sezte sich auch der Manichäismus in dasselbe Verhältniß zu den frühern Religionen, wie der Gnosticismus, und zwar mußte es aus demselben Grunde die dualistische Form der Gnosis seyn, die sich im Manichäismus erneuerte und weiter ausbildete. Denn je entschiedener der Manichäismus mit dem Anspruch die absolute Religion zu seyn, auftrat, desto schroffer mußte auch sein Verhältniß zu den frühern Religionen seyn. Er hat daher mit keinem andern gnostischen System größere Aehnlichkeit, als mit dem marcionitischen, nur mit dem doppelten Unterschied, daß der subjective Standpunct Marcions dem Manes zu einem rein objectiven wurde, und der Gegensaz, in welchem Marcion in lezter Beziehung das Sichtbare und Unsichtbare

einander entgegensezte, von Manes auch schon in die sichtbare Welt, in den Gegensaz des Lichtes und der Finsterniß, gesezt wurde. In beidem zeigt sich die nahe Verwandtschaft, in welcher der Manichäismus zur alten Naturreligion steht. Unter den gnostischen Systemen theilt diesen Standpunct mit dem Manichäismus am meisten das valentinianische, der Manichäismus steht daher in der Mitte zwischen dem valentinianischen und marcionitischen System, oder er ist vielmehr das rein dualistisch umgestaltete valentinianische System selbst, die reine Durchführung eines objectiv aufgefaßten Dualismus, welchem sich schon das System des Basilides nähert, nur mit dem Unterschied, daß im Manichäismus an die Stelle des Christenthums eigentlich geradezu das Heidenthum gesezt ist[1]). Sehr natürlich

---

1) Auch Manes nahm das Christenthum als die absolute Religion, wiewohl nur in der Absicht, um seinem nach Inhalt und Character wesentlich heidnischen Religionssystem eine christliche Farbe zu leihen. Sofern aber doch auch so Christenthum und Manichäismus in dem Begriff der wahren Religion Eins seyn sollten, sehen wir im Manichäismus das Christenthum ebenso mit dem Heidenthum identificirt, wie im pseudoclementinischen System das Christenthum mit dem Judenthum. Es ist oben S. 118. in der Classification der gnostischen Systeme bemerkt worden, daß, wenn auch eine Identificirung des Christenthums mit dem Judenthum möglich sey, es doch der Natur des Christenthums widerstreite, es auf gleiche Linie mit dem Heidenthum herabzusezen. Diese Form des Verhältnisses des Christenthums zu den beiden andern Religionsformen, für welche als eine mögliche die obige Classification noch Raum läßt, ist im Manichäismus realisirt, woraus sich die Bestimmung des Verhältnisses des Manichäismus zum Gnosticismus von selbst ergibt. Der Manichäismus ist allerdings mit dem Gnosticismus unter einen und denselben allgemeinen Begriff zu stellen, den

hatte daher die Polemik der christlichen Kirchenlehrer, die ein so gewaltig um sich greifender Feind, wie der Manichäismus war, aufs neue zum Kampf aufrief, keine andere Aufgabe, als dieselbe, die sie schon früher dem Marcion gegenüber hatte, den das Heidenthum in einer neuen Gestalt repräsentirenden Dualismus durch das Princip des christlichen Monotheismus zu widerlegen, und die Ehre und Würde des A. T. gegen die bittern Vorwürfe zu retten, die ihm aufs neue gemacht wurden. Die Art, wie dieß geschah, enthält nichts wesentlich neues, aber auch jezt vermochte die christliche Polemik den hervorgetretenen Gegensaz nicht in dem Grade zu überwinden, daß nicht die bestrittene Ansicht immer neue Freunde gefunden, und in der Mitte der christlichen Kirche selbst dem religiösen Bewußtseyn sich aufs neue empfohlen hätte. Gnostische und manichäische Secten ziehen sich daher durch das ganze Mittelalter hindurch, und wenn sie auch, da uns in ihnen nur die alten Lehren und Grundsäze in wenig veränderter Form aufs neue begegnen, dem wissenschaftlichen Interesse nicht viel neues darbieten können, so geben sie doch schon durch ihr bloßes Daseyn, durch den heftigen und hartnäkigen Kampf, welcher nun mit allen Mitteln der äussern Ge-

Begriff der Gnosis oder Religionsphilosophie, sofern es aber zum Begriff der christlichen Gnosis gehört, daß das Christenthum in seinem eigenthümlichen Werth anerkannt wird, kann wenigstens der Begriff der christlichen Gnosis nicht mehr auf den Manichäismus angewandt werden, und ebendeßwegen ist es ein bloß äusserliches, in einer bloßen Uebertragung gewisser Namen und Formen bestehendes Verhältniß, in das er sich zum Christenthum sezt. Es geschah daher mit gutem Grund, daß man den Manichäismus, ungeachtet seiner unläugbaren Verwandtschaft mit dem Gnosticismus, doch zugleich als eine eigene Erscheinung immer wieder von ihm unterscheiden zu müssen glaubte.

walt gegen sie geführt wurde, und durch die ganze Bedeutung, die sie in der Geschichte jener Zeiten haben, ein merkwürdiges Zeugniß davon, wie alle jene Fragen und Probleme, die die Gnosis der ersten Jahrhunderte zuerst angeregt hatte, aus dem religiösen und speculativen Bewußtseyn nie mehr ganz entschwinden konnten. Unter den ältern Gegnern des Manichäismus nimmt Augustin unstreitig die erste Stelle ein. Die von den frühern Kirchenlehrern begonnene Bestreitung des Dualismus wurde von ihm mit dem größten Scharfsinn und der vielseitigsten Gewandtheit in größerem Umfange fortgeführt; Augustin verdient aber hier auch als der Urheber des eigenthümlichen Systems, das auf die ganze abendländische Dogmatik den bedeutendsten Einfluß gehabt hat, erwähnt zu werden. Das Verhältniß, in das schon die frühern Kirchenlehrer die heidnische Religion zur Religion des A. und N. T. zu sezen gewohnt waren, erhielt erst durch Augustin seine positive Begründung. Mußte die Ursünde des Menschengeschlechts die religiöse Erkenntniß in demselben Grade verfinstern, in welchem sie dem freien Willen jede sittliche Kraft raubte, so lag in der Lehre von der Erbsünde der Grund, warum die heidnische Welt nur als die Sphäre der falschen Religion, als das Reich der Finsterniß, neben dem durch die Lichtstrahlen der göttlichen Offenbarung und Gnade erhellten Gebiet der testamentlichen Religion gedacht werden konnte. Aber auch dadurch wurde durch Augustin die frühere, im Gegensaz gegen die Gnostiker geltend gemachte, Ansicht fester begründet, daß nun seinem System zufolge in bestimmterer ethischer Bedeutung aufgefaßt werden konnte, was die Gnostiker immer von einem, jenseits des menschlichen Willens liegenden, Princip abzuleiten versuchten. Daß der Geist von Stufe zu Stufe sich hindurcharbeiten muß, um zum vollen Bewußtseyn seiner selbst zu gelangen, das absolute Wissen durch bestimmte Gegensäze vermittelt wird, ist dem Gnostiker ein höheres Naturgesez, das in dem

allgemeinen Gegensaz der Principien, und dem durch sie bedingten Entwiklungsproceß gegründet ist, weßwegen die Kirchenlehrer der gnostischen Ansicht von der Bedingtheit des Einzelnen durch den allgemeinen Naturzusammenhang die Idee der sittlichen Willensfreiheit entgegensezen. Das augustinische System knüpft auch in dieser Beziehung alles an die Sünde des ersten Menschen, sofern sie aus seiner eigenen freien Willensthat hervorgegangen ist; nur in ihr, nicht aber in einer höhern Ordnung der Dinge, liegt der Grund, warum das ganze Leben der Menschen, wie in den Gegensaz von Sünde und Gnade, so auch in den Gegensaz von Irrthum und Wahrheit, von Gebundenheit und Freiheit sich theilt. Je entschiedener das augustinische System die Ansicht und Lehrweise der folgenden Zeiten bestimmte, desto weniger läßt sich in der ganzen Periode des Mittelalters ein Zurükgehen auf den frühern Standpunct der Gnosis erwarten, und dieselbe Ansicht, die schon von den ältern Kirchenlehrern über das Verhältniß des Heidenthums und Judenthums zum Christenthum aufgestellt, und von Augustin noch bestimmter fixirt worden war, blieb so die allgemein herrschende. So sehr die Scholastik dem Speculationsgeist einen neuen lebendigen Aufschwung gab, und sosehr sie von dem Bewußtseyn der Aufgabe durchdrungen war, den Glauben mit dem Wissen auszugleichen, so fehlte es ihr dagegen zu sehr an dem historischen Sinn, um die Religionsgeschichte in eine lebendige Verbindung mit der Speculation zu sezen. Je weiter man sich im Laufe der Jahrhunderte von jener Periode entfernt hatte, in welcher im Leben der Völker selbst Heidenthum, Judenthum und Christenthum in eine unmittelbare, das tiefste religiöse und speculative Interesse anregende Berührung gekommen waren, desto mehr hielt man sich nur an das in der kirchlichen Ueberlieferung gegebene Dogma, und war nur darauf bedacht, den Inhalt desselben, soweit es theilweise und

im Einzelnen, ohne Gefahr für das Dogma im Ganzen, geschehen konnte, durch die dialectische Reflexion mit dem religiösen Bewußtseyn zu vermitteln. Man lebte nur in der Stabilität des Dogmas und für dieselbe, wie aber das Dogma selbst geworden, und durch welche Momente der Entwiklung nicht nur der Inbegriff der kirchlichen Dogmen, sondern das religiöse Leben der Völker selbst in seinem historischen Zusammenhang hindurchgegangen, darauf zu reflectiren, lag noch ganz ausserhalb des Gesichtskreises jener, nur in dem beschränkten Kreise ihrer dialectischen Begriffe festgehaltenen, Zeit. Der große Gegensaz, der durch die Reformation hervorgerufen wurde, die Trennung der bis dahin in einer und derselben Richtung fortgehenden religiösen Ansicht und Denkweise in zwei ganz entgegengesezte Systeme, mußte auch auf den Standpunct, von welchem aus man das Verhältniß des Christenthums zu den ihm vorangehenden Religionen betrachtete, nicht ohne Einfluß bleiben. In demselben Verhältniß, in welchem man sich von dem alten Grundsaze der Stabilität des Dogma's losriß, und in der Sphäre des christlichen Dogmas eine geschichtliche Bewegung anerkannte, mußte ebendadurch auch der Sinn für die höhere geschichtliche Auffassung der, den Inhalt der Religionsgeschichte ausmachenden, großen Erscheinungen gewekt werden. Einen bemerkenswerthen Beweis hievon sehen wir in jedem Fall in der von den Protestanten gerade in der ersten Zeit mit so großem Nachdruk geltend gemachten Unterscheidung des Gesezes und des Evangeliums. Je mehr der Protestantismus im Gegensaz gegen das äussere werkthätige Handeln, in welches der Katholicismus jedes sittliche Verdienst und jede Kraft der Erlösung sezte, auf das Innere und in die Tiefe des religiösen Bewußtseyns zurükging, desto mehr mußte er auch seine Hauptrichtung auf das eigenthümliche Wesen des Christenthums nehmen, und es in dem Mittelpunct auffassen, in welchem es sein gan-

zes Princip der Erlösung nur darin hat, daß es etwas wesentlich anderes ist, als das Gesez. Die strenge Unterscheidung des Gesezes und Evangeliums gehört daher durchaus zum Grundcharacter des Protestantismus, je lebendiger aber jene erste Zeit angeregt und bewegt war, desto natürlicher muß man es finden, daß das lebendige Bewußtseyn des absoluten Werths des Evangeliums sich auch als eine gewisse Geringschäzung und Verachtung des Gesezes aussprach, man zog recht absichtlich aus dem einmal aufgefaßten Unterschied alle Consequenzen, die sich aus demselben ergaben, und es stellen sich so Erscheinungen dar, die nur in der Geschichte der Gnosis der ersten Jahrhunderte eine Parallele haben. Der Antinomismus eines Johann Agricola und seiner Nachfolger ist ebenso bekannt, als der des Marcion und seiner Anhänger. Um das Gesez dem Evangelium gegenüber so viel möglich herabzusezen, und den Glauben ebenso absolut über die Werke zu stellen, wie die meisten Gnostiker alle erlösende Kraft nur ihrer Gnosis, nicht aber dem Handeln, zuschrieben, wurden auch jezt Säze behauptet, wie folgende: das Gesez gehe den Glaubigen und Wiedergebornen gar nichts an, es sey nicht einmal werth, Gottes Wort genannt zu werden, alle die mit Mose umgehen, müssen zum Teufel fahren, die Christen seyen mit allen guten Werken des Teufels, die beste Kunst des Christen sey, vom Gesez gar nichts zu wissen, Moses habe von unserem Glauben und von unserer Religion gar nichts gewußt, das Gesez gehöre mit den guten Werken und dem neuen Gehorsam nicht in das Reich Christi, sondern in die Welt, wie Mosis und des Papstes Obrigkeit u. s. w. [2]), Säze, bei welchen, um durch sie ein ächt dualistisches System zu begründen, nichts fehlte, als die den Gnostikern

2) Plank, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs V, 1. S. 15. f. 61. f.

eigene, mit ihrer Zeit gemeinsame Tendenz, entgegengesezte Richtungen auch auf entgegengesezte Principien und Wesen zurükzuführen, oder in concreten Personificationen zur Anschauung zu bringen. Für göttlich geoffenbart im eigentlichen Sinn konnte wenigstens das Gesez kaum mehr gehalten werden, wenn über seinen religiösen Werth solche Urtheile gefällt wurden. Die Häupter der protestantischen Kirche waren zwar sehr eifrig bemüht, Extreme dieser Art mit aller Vorsicht und Strenge abzuschneiden, aber das alte Band, durch das man bisher die soweit als möglich ausgedehnte Identität des Gesezes und Evangeliums, des A. und N. T., zu erhalten gesucht hatte, blieb doch auch so durch den protestantischen Begriff des Evangeliums, und der in ihm dargebotenen Erlösung aufgelöst. Erscheinungen, wie dieser Antinomismus, haben in Verbindung mit andern Lehren des Protestantismus, insbesondere der Lehre von der Erbsünde, oder dem völligen Unvermögen des Menschen für das geistig Gute, und der damit zusammenhängenden Lehre von der Wirksamkeit der göttlichen Gnade, katholischen Schriftstellern der neuesten Zeit die Veranlassung gegeben, geradezu die Behauptung aufzustellen, es gebe keine religiöse Erscheinung, mit der das System der Reformatoren mehr Aehnlichkeiten darbiete, als den Gnosticismus, der Protestantismus sey seinem wesentlichen Character nach nichts anders, als eine Erneuerung des alten Gnosticismus [3]). Ich habe an einem andern Orte gezeigt,

---

3) Möhler, Symbolik 3te Ausg. S. 243. f. (Thomas Moore) Travels of an Jrish Gentlemen in Search of a Religion. London 1833. Kap. 23 — 27. Nach den Entdekungen dieses Wanderers ist schon der Magier Simon ein ächter Protestant (nach Theod. Haer. fab. I, 1. lehrte er ja, daß man nicht διὰ πράξεων ἀγαθῶν, sondern διὰ χάριτος selig werde), und alle folgende Gnostiker sind ihrem wahren Wesen nach

in welchem Sinne diese Behauptung zuzugeben, in welchem aber auch abzuweisen ist [4]. Ist nur der Begriff der christlichen Gnosis richtig aufgefaßt, und der rein ethische Character, welchen der Protestantismus nie verläugnen darf, in ihm anerkannt, so hat er keine Ursache, sich dieser Vergleichung zu schämen. Er theilt in jedem Falle mit der Gnosis ein tieferes Bewußtseyn des Bösen, ohne deßhalb den ihm, wie dem Gnosticismus, gemachten Vorwurf eines christlichen Extrems, eines Hyperchristenthums, fürchten zu müssen. Ja, von diesem Gesichtspunct aus läßt sich sogar jene Parallele weiter ausdehnen, als sie von ihren Urhebern selbst ausgedehnt worden ist. In die ganze Tiefe des Bewußtseyns der Sünde will ja der Protestantismus nur deßwegen hinabsteigen, um durch dieses Bewußtseyn die wahre Vermittlung für das Bewußtseyn der Erlösung in seinem Glauben zu gewinnen. Aber eben dieses Streben, sich der absoluten Wahrheit nur dadurch bewußt zu werden, daß man sich auch ihrer Vermittlung bewußt wird, gehört zum eigenthümlichsten Character der Gnosis, und der Protestantismus steht allerdings schon deßwegen mit der Gnosis in einem nähern Zusammenhang, als der Katholicismus, der so gerne nur in der Unmittelbarkeit des Gegebenen stehen bleibt, und weit nicht dasselbe ernste Bestreben hat, in die tiefsten innersten Momente der Vermittlung der Wahrheit einzudringen. Von selbst liegt aber darin auch die Auffor-

---

nichts anderes als Protestanten. Vgl. Die Religions-Wanderungen des Herrn Thomas Moore, eines irländischen Romantikers, beleuchtet von einigen seiner Landsleute. Aus dem Englischen übersezt und mit erläut. Anm. begleitet von Dr. J. Chr. W. Augusti. Köln 1831. S. 408. f.

4) Der Gegensaz des Katholicismus und Protestantismus S. 367. f. Auch über das Folgende ist diese Schrift S. 390. f. zu vergleichen.

derung, denselben Vermittlungsproceß, welchem das religiöse Leben des Einzelnen unterworfen ist, auch als den Gesichtspunct anzuerkennen, von welchem aus der Entwiklungsgang des religiösen Geistes in der Religionsgeschichte zu betrachten ist, und auch in dieser Beziehung erscheint der Protestantismus in einem weit nähern Verhältniß zur Gnosis, als der Katholicismus. Während der Protestantismus die alttestamentliche und neutestamentliche Religion durch den Gegensaz des Gesezes und Evangeliums streng scheidet, ist dagegen das Bemühen des Katholicismus vielmehr darauf gerichtet, selbst das Evangelium nur als eine Modification, als eine neue vollkommnere Form des Gesezes aufzufassen, und in den Institutionen der christlichen Kirche nur eine Erweiterung und Vervollkommnung der Institutionen der jüdischen Theokratie zu sehen. Ja, sosehr ist er auf die Ausgleichung aller, die Unmittelbarkeit der religiösen Weltanschauung störenden, Differenzen bedacht, daß er selbst dem Heidenthum seine Hand zum Frieden bietet, und seinen, an die Stelle des augustinischen Begriffs der Erbsünde gesezten, Pelagianismus gerne dazu benüzt, durch die Anerkennung eines natürlichen Lichts und Instincts, eines gemeinsamen *bonum naturae* auch in der Heidenwelt, die alte Kluft zwischen dem Heidenthum auf der einen, und dem Judenthum und Christenthum auf der andern Seite soviel möglich auszufüllen. So sehen wir auch hier in dem Gegensaz des Katholicismus und Protestantismus hier Stabilität, dort Bewegung, hier ein Beharren in der Unmittelbarkeit, dort ein Ringen nach Vermittlung. Der Protestantismus kann in dem ganzen Gebiete der heidnischen Religion nur die Herrschaft der Sünde mit allen sie begleitenden Folgen erbliken, und die Ursache des großen, durch die ganze Religionsgeschichte sich hindurchziehenden Gegensazes, vermöge dessen, wie im religiösen Leben des Einzelnen, die absolute Macht der Religion erst von unten

herauf die hemmenden Schranken der Verdunklung des Geistes, und der Entfremdung von Gott, durchbrechen muß, liegt auch nach der protestantischen Ansicht in der Ursünde des Menschen, nur ist diese Sünde dem Protestantismus, wenigstens in der ihm von Luther und Calvin gegebenen Form, nicht blos eine zufällige That menschlicher Willkühr und Subjectivität, sondern selbst in einer höhern göttlichen Ordnung gegründet, durch welche die ganze in der Religionsgeschichte erscheinende Weltordnung bedingt ist. Der wesentliche Unterschied der religiösen Weltansicht des Gnosticismus und Protestantismus aber muß immer darin erkannt werden, daß der höchste Gegensaz, auf welchen der Protestantismus zurükgeht, nur der ethische der Erwählung und Verwerfung, der Gnade und der Sünde, des Geistes und des Fleisches seyn kann, nicht aber der metaphysische oder naturphilosophische des Geistes und der Materie, der Gottheit und der Welt, des Absoluten und des Endlichen.

Je mehr vom Reformations-Zeitalter an Theologie und Philosophie sich trennten, und jede nur ihre eigenthümliche Richtung zu verfolgen suchte, desto mehr entfernte man sich auch von dem Standpunct der alten Gnosis. Die Philosophie hielt sich nur an den abstracten Begriff der Gottheit, und ihre sogenannte natürliche Theologie, in welcher sie sich über ihr Verhältniß zur Theologie zu verständigen suchte, war nur ein übel zusammenhängendes Aggregat rein formaler Bestimmungen [5]). Die Theologie

---

5) Es gibt kaum einen größern Gegensaz gegen die Gnosis, als Wolfs natürliche Theologie. Sie will zwar auch Religions-Philosophie seyn, aber ihr Gott ist nur der abstracte Verstandesbegriff des *ens perfectissimum*, und der in das göttliche Wesen gesezte Unterschied ist nur der starre, unlebendige, durch nichts vermittelte, das Wesen Gottes in zwei völlig verschiedene Hälften theilende Gegensaz eines, auf

suchte sich nur auf dem Standpuncte des symbolisch-kirchlichen Systems zu behaupten, und als man sich in der Folge gleichgültiger gegen denselben verhielt, und das alte System mit einem neuen zu vertauschen begann, trat zunächst nur ein Zustand der Auflösung, der Negation der bisher geltenden Ansicht, ein. Indem man den alten Offenbarungsbegriff fallen ließ, sah man in dem ganzen Gebiet der Religion und Offenbarung nur ein menschliches Product, eine Reihe religiöser Vorstellungen und Meinungen, die man nur nach dem beschränkten Maasstab einer, in den engen Grenzen ihrer Subjectivität sich abschließenden, Vernunft beurtheilen zu können glaubte, ohne sich zu der Anschauung eines, durch eine höhere göttliche Nothwendigkeit bedingten, Zusammenhangs und Entwiklungsgangs erheben zu können. Es war erst der neuern Zeit vorbehalten, mit einer ihrer speculativen Aufgabe sich bewußten Philosophie, auch einen reinern und lebendigern Begriff der Religionsphilosophie, und der mit ihr wesentlich verbundenen Religionsgeschichte zu gewinnen. Auf dem Wege aber, auf welchem wir von der Epoche der Reformation ausgehend, die alte Gnosis in die neuere Religionsphilosophie übergehen sehen, begegnet uns vorerst eine Erscheinung, welche, sosehr man sie gewöhnlich nur als eine ausserhalb des wissenschaftlichen Gebiets liegende betrachtet, gleichwohl zu merkwürdig ist, als daß sie nicht hier gerade ihre Stelle finden sollte. Ich meine die Theosophie J. Böhme's, deren Berüksichtigung ich zunächst nicht besser bevorworten kann, als durch die Erinnerung an den Einfluß, welchen Böhme'sche Ideen selbst auf Schelling'sche Philosopheme gehabt haben.

---

der einen Seite mit aller Evidenz Wolfischer Logik und Metaphysik von der Vernunft erkennbaren, auf der andern Seite der Vernunft unerreichbaren, nur durch übernatürliche Offenbarung erkennbaren Gottes.

1. Die J. Böhme'sche Theosophie.

So schwierig es ist, die Ideen Böhme's, bei der unendlichen Wiederholung und Variation derselben Hauptideen, und der Uebergehung oder nur fragmentarischen Andeutung von so vielem, was bei der methodischen Entwiklung eines Systems nicht übergangen werden kann, überhaupt bei der großen Unvollkommenheit der Form, die seine Schriften an sich tragen, in einen klaren, das Ganze umfassenden, Zusammenhang zu bringen, so überwiegend treten doch bei Böhme gewisse Hauptideen hervor, die in allen Formen, in welchen er sie vorträgt, immer dieselbe Bedeutung bei ihm haben, und gerade diese sind es, bei welchen sich eine, zum Theil sehr überraschende, Analogie mit der alten Gnosis wahrnehmen läßt[6].

---

6) Am reinsten enthalten unstreitig die Ideen Böhme's die beiden Hauptschriften: Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang (die Morgenröthe, die der Zeit der Wiederbringung, da die Menschen wallen in der reinen, lichten und tiefen Erkenntniß Gottes, vorangeht. c. 9, 9. 13, 4.) und De tribus principiis, oder Beschreibung der drei Principien göttlichen Wesens. In der Ausgabe der Schriften Böhme's vom J. 1730. Bd. 1. und 2. — Der Protestantismus mußte bei der ihm eigenthümlichen tiefen und innerlichen Auffassung des Gegensazes der Sünde und Erlösung, als der beiden Principien, um welche sich alles geistige Leben bewegt, von Anfang an auch ein mystisches Element in sich enthalten, das in der ersten Zeit in mehreren bemerkenswerthen Erscheinungen sich kund that, später aber zusehr durch das Princip des Buchstabens und der äussern Auctorität zurükgedrängt wurde, bis es gerade auch durch den Gegensaz angeregt (worauf bei Böhme manche Hindeutungen sich finden), um so mächtiger wieder hervortrat. Faßt man die dem Protestantismus natürliche mystische Seite ins Auge, so kann es nicht

Grundgedanke, von welchem J. Böhme überall
, ist die Idee eines im Wesen Gottes selbst vor=
ten Unterschieds, einer Dualität der Principien.
Er ist derselbe Dualismus, durch welchen die ganze Welt=
ansicht der Gnostiker und Manichäer bestimmt wurde, nur
mit dem Unterschied, daß Böhme kein vom Wesen Gottes
verschiedenes und unabhängiges Princip annimmt, sondern
diese Dualität der Principien und Kräfte in das Wesen
Gottes selbst sezt. Im Wesen Gottes selbst ist ein Gegen=
saz von Finsterniß und Licht, von Grimmigkeit und Sanft=
muth, eine Dualität, aus welcher alles Entgegengesezte
in dem Leben der Natur und des Geistes, und selbst der
Gegensaz des Guten und Bösen hervorgeht, eine Zweiheit
von Principien, von welchen das erste, das finstere, grim=
mige, herbe und strenge, und wie es sonst genannt werden
mag, zwar nicht Gott im höchsten Sinne ist, aber doch
auch Gott, oder zum Wesen Gottes so gehört, daß es die
Voraussezung Gottes selbst ist. Aecht gnostisch und mani=
chäisch spricht er sich über seine Grundansicht in der Vor=
rede zu der Schrift von den drei Principien göttlichen We=
sens (S. 6.) aus: „Dieweil der Mensch denn nun weiß,
daß er auch ein zweifacher Mensch ist, in Gutem und Bö=
sem habhaft — so ist ihm ja hochnöthig, daß er sich sel=
ber kennen lerne, wie er beschaffen sey? und wovon ihm
der gute und böse Trieb komme? und was doch das Gute
und Böse in ihm eigentlich selber sey? und wovon es her=

befremden, daß aus seinem ursprünglichen Grundgefühl ein theosophisches System, wie das Böhme'sche, hervorging. Unter die vermittelnden Uebergänge, die dabei in Betracht kommen, gehört auch schon die von Luther und Arnd so warm empfohlene „deutsche Theologie," in welcher, so practisch ihre Form ist, doch auch Keime Böhme'scher Ideen und einzelne Anklänge an dieselben sich wahrnehmen lassen.

rühre? was doch eigentlich der Ursprung alles des Guten und alles des Bösen sey? wovon oder wodurch doch das Böse sey in Teufel und Menschen, sowohl in alle Creatur kommen? sintemal der Teufel ein heiliger Engel gewesen, und der Mensch auch gut erschaffen worden ist, sich auch solche Unlust in allen Creaturen findet, daß sich alles beißet, schläget, stößet, quetschet und feindet, und also ein Widerwille in allen Creaturen ist, und also ein jeglicher Körper mit ihm selbst uneins ist, wie zu sehen, daß solches nicht allein in lebendigen Creaturen ist, sondern auch in Sternen, Elementen, Erden, Steinen, Metallen, in Holz, Laub und Gras, in allem ist Gift und Bosheit, und befindet sich, daß es also seyn muß, sonst wäre kein Leben noch Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes, oder einigerlei Empfindniß, sondern es wäre alles ein Nichts. In solcher hoher Betrachtung findet man, daß solches alles von und aus Gott selber herkomme, und daß es seines eigenen Wesens sey, das er selber ist, und er selber aus sich also geschaffen habe, und gehöret das Böse zur Bildung und zur Beweglichkeit, und das Gute zur Liebe, und das Strenge oder Widerwillige gehöret zur Freude." Man vgl. hiemit in der Schrift von den drei Princ. I, 4. f.: „Es ist in Gott wohl kein Unterschied: allein wenn man forschet, wovon Böses und Gutes komme, muß mans wissen, was da sey der erste und urkündlichste Quell des Zorns, und dann auch der Liebe, weil sie beide aus Einem Urkunde sind, aus Einer Mutter, und sind Ein Ding: so muß man auf creatürliche Art reden, als nähme es einen Anfang, auf daß es zur Erkenntniß gebracht werde. Denn man kann nicht sagen, daß in Gott sey Feuer, Bitter oder Herbe, vielweniger Luft, Wasser oder Erde, allein man siehet, daß es daraus worden ist. Man kann auch nicht sagen, daß in Gott sey Tod, oder höllisch Feuer, oder Traurigkeit, alleine man weiß, daß es daraus ist

— So muß man forschen den Quell der Ursachen, ...*na materia* ist zur Bosheit, und dasselbe im Ur... ...ttes sowohl, als in Creaturen. Denn das ist im Urkund alles Ein Ding, es ist alles aus Gott, aus seinem Wesen nach der Dreiheit gemacht. — Herbe, Bitter, Feuer sind im Urkund im ersten *principio*, der Wasserquell wird in ihnen erboren, und heißet Gott nach dem ersten *principio* nicht Gott, sondern Grimmigkeit, Zornigkeit, ernstlicher Quell, davon sich das Böse urkundet, das Wehethun, Zittern und Brennen.“ Vgl. c. **4, 45. f.**: „Man findet im Urkund die allerschreklichste und strengeste Geburt, alles Herbe, Bittere und Feuer: da kann man nicht sagen, daß es Gott sey, und ist doch der innerliche erste Quell, der in Gott dem Vater ist, nach welchem er sich einen zornigen, eifrigen Gott nennet, und derselbe Quell ist das erste *principium*, und ist Gott der Vater in seinem Urkund, daraus diese Welt sich urkundet. — In diesem *principio* stehet nichts als nur die allerschreklichste Gebärung, die größte Aengstlichkeit, feindliche Wonne, gleich einem Schwefelgeist, und ist eben der Höllen Porten und Abgrund, darinnen Fürst Lucifer in Verlöschung seines Lichts geblieben.“ Für diese Ansicht beruft sich Böhme auf die Natur, die in jeder Pflanze ein doppeltes Princip uns zeigt, ein anderes Princip, das der Stok nicht selber ist, und sich vom Lichte der Natur urkundet (Drei Princ. 4, 25.), auf das menschliche Leben (a. a. O.), die Natur des menschlichen Gemüths, in welchem sich Zorn und Bosheit, und auch Liebe und Sanftmuth findet (10, 34.), und ebendamit auf das allgemeine Naturgesez, daß ohne eine Zweiheit von Principien und Kräften kein Leben, somit auch der Begriff Gottes ohne denselben Gegensaz nicht als ein lebendiger gedacht werden kann. „Möchte denn das Gemüthe, sagt Böhme (Drei Principien 10, 35.), nicht in Einem Willen stehen, als in eitel Liebe, wie Gott selber? da steket der

Zwek und Grund und die Erkenntniß. Siehe, so der Wille in Einem Wesen wäre, so hätte das Gemüth auch nur Eine Qualität, die den Willen also gäbe, und wäre ein unbeweglich Ding, das immer stille läge, und ferner nichts thäte, als immer ein Ding, in dem wäre keine Freude, auch keine Erkenntniß, auch keine Kunst, auch keine Wissenschaft von mehrerem, und wäre keine Weisheit, alles ein Nichts, und wäre kein Gemüthe, noch Willen zu etwas, denn es wäre nur das Einige. So kann man nun nicht sagen, daß der ganze Gott mit allen drei Principien sey in Einem Willen und Wesen, es ist ein Unterschied, wiewohl das erste und dritte *principium* nicht Gott genannt wird, und ist auch nicht Gott, und es ist doch sein Wesen, da Gottes Licht und Herze von Ewigkeit immer ausgeboren wird, und ist ein Wesen wie Leib und Seele im Menschen. Wenn nun nicht wäre das ewige Gemüthe, daraus der ewige Wille geht, so wäre kein Gott, so aber ist das ewige Gemüthe, das gebieret den ewigen Willen, und der ewige Wille gebieret das ewige Herze Gottes, und das Herze gebieret das Licht, und das Licht die Kraft, und die Kraft den Geist, und das ist der allmächtige Gott, der in einem unwandelbaren Willen ist. — Nun siehe, das Gemüthe ist in der Finsterniß, und fasset seinen Willen zu dem Lichte, das zu gebären, sonst wäre kein Wille und auch keine Geburt. Dasselbe Gemüthe stehet in der Aengstlichkeit und im Sehnen, und das Sehnen ist der Wille, und der Wille fasset die Kraft, und die Kraft erfüllet das Gemüthe. Also stehet das Reich Gottes in der Kraft, die ist 1. Gott der Vater, und das Licht machet die Kraft sehnend zum Willen, das ist 2. Gott der Sohn, denn in der Kraft wird das Licht von Ewigkeit immer geboren, und im Lichte aus der Kraft gehet aus 3. der heil. Geist, der gebieret wieder im finstern Gemüthe den Willen des ewigen Wesens. Nun siehe, liebe Seele, das ist die Gott-

heit, und hält in sich das ander oder mittler *principium*, darum ist Gott alleine gut, die Liebe, das Licht und die Kraft. Nun denke, daß in Gott nicht wäre eine solche ewige Weisheit und Wissenschaft, wenn das Gemüthe nicht in der Finsterniß stände."

Das ist demnach die ewige Geburt des göttlichen Wesens, durch welche Gott selbst den ewigen Begriff seines Wesens realisirt. Die Momente dieser ewigen Geburt können auf verschiedene Weise unterschieden werden, je nachdem entweder das göttliche Wesen an und für sich, oder in Beziehung auf den Satan, die Welt und den Menschen betrachtet wird. Aber auch in der ersten Beziehung sind es wieder verschiedene Gesichtspuncte, unter welche das Wesen Gottes und seine ewige Geburt gestellt wird. Der Lebensproceß, welcher überhaupt erst durch die Wirksamkeit der in dem Wesen Gottes zu unterscheidenden Principien möglich ist, ist es, in welchem Gott zum dreieinigen Gott wird, und die Dreieinigkeit ist somit selbst nichts anders, als dieselbe ewige und nothwendige Geburt des sich selbst gebärenden Gottes, ohne welche Gott nicht als ein lebendiger Gott gedacht werden kann. Drei Princ. 4, 57.: „So wir wollen reden von der heil. Dreifaltigkeit, so müssen wir erstlich sagen, es sey ein Gott, und der heißt der Vater und Schöpfer aller Dinge, der da ist allmächtig und alles in allem; alles ist sein, und alles ist in ihm und aus ihm herkommen, und bleibet in ihm ewiglich. Und dann (2tens) sagen wir, er sey dreifaltig in Personen, und habe von Ewigkeit aus sich geboren seinen Sohn, welcher ist sein Herze, Licht und Liebe, und sind doch nicht zwei Wesen, sondern Eines, und dann (3tens) sagen wir vermöge der Schrift, es sey ein heiliger Geist, der gehe vom Vater und Sohn aus, und sey Ein Wesen in dem Vater, Sohn und heiligen Geist. Und das ist recht also geredet. Denn siehe 1. der Vater ist das ur-

kundlichste Wesen aller Wesen, so nun nicht das andere *principium* in der Geburt des Sohnes anbräche und aufginge, so wäre der Vater ein finster Thal. Also siehest du ja 2. daß der Sohn, welcher des Vaters Herze, Liebe, Licht, Schöne und sanftes Wohlthun ist, in seiner Geburt ein ander *principium* aufschleußt, und den zornigen, grimmigen Vater (vom Urkunde, dem ersten *principio*, also zu reden) versöhnet, lieblich und (wie ich reden möchte) barmherzig machet, und ist eine andere Person, als der Vater, denn in seinem *centro* ist nichts, denn eitel Freude, Liebe und Wonne. Nun siehest du ja wohl 3. wie der heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehe. Denn wenn das Herze oder Licht Gottes im Vater geboren wird, so gehet in der Anzündung des Lichtes in der fünften Gestalt auf, aus dem Wasserquell im Lichte, ein gar liebreicher, wohlriechender und wohlschmekender Geist, das ist der Geist, welcher im Urkunde war der bitter Stachel in der herben Mutter, und der macht nun in dem Wasserquell (der Sanftmuth) viel tausend, ja ohne Ende und Zahl *centra*, und das alles im Wasserquell. Nun verstehest du ja wohl, daß des Sohnes Geburt im Feuer sich urkundet, und krieget seine Person und Namen in der Anzündung des sanften, weißen und hellen Lichts, welches er selber ist, und machet selber den lieblichen Ruch, Schmak und sanftes Wohlthun im Vater, und ist billig des Vaters Herze und eine andere Person, denn er bringet und schleußt auf das andere *principium* im Vater, und sein eigen Wesen ist die Kraft und das Licht, darum er billig die Kraft Gottes genannt wird. Der heil. Geist aber wird nicht im Urkund des Vaters vorm Licht erkannt, sondern wenn der sanfte Quell in dem Licht aufgeht, so gehet er als ein starker allmächtiger Geist in großen Freuden aus dem lieblichen Wasserquell und Lichte aus, und ist des Wasserquells und Lichts Kraft. Der machet nun Formungen und Bildun-

gen, und ist in allen Essentien *centrum*, da sich des Lebens Licht urkundet in dem Lichte des Sohns oder Herzen des Vaters. Und der heilige Geist wird darum eine sondere Person genannt, dieweil er als die lebendige Kraft vom Vater und Sohn ausgeht, und die ewige Geburt der Dreiheit confirmiret." Der Dualität der Principien zufolge, von welcher Böhme ausgeht, kann eigentlich der heilige Geist nicht ganz in demselben Verhältniß zum Sohne stehen, in welchem der Sohn zum Vater steht. Er ist vielmehr in der Vielheit, was der Sohn in der Einheit ist, und in diesem Sinne ist es daher zu nehmen, wenn er das formirende und bildende, alle Kräfte des Vaters bewegende, in der Geburt des Herzens Gottes unermeßliche und unzählbare *centra* aufschließende Princip genannt wird. Drei Princ. 4, 74. Aurora 3, 28. 12, 109. 13, 77.

Wie die Dreiheit so eigentlich eine Zweiheit ist, so läßt Böhme die Dreiheit sich sogar zu einer Siebenzahl von Kräften entfalten, aber das Grundverhältniß bleibt doch auch so dasselbe. In Gott dem Vater ist alle Kraft, und er ist aller Kräfte Quellbrunn in seiner Tiefe, in ihm ist Licht und Finsterniß, Luft und Wasser, Hize und Kälte, hart und weich, dik und dünn, Schall und Ton, süß und sauer, bitter und herbe (Aurora 8, 4. ), oder es sind in ihm siebenerlei Qualitäten oder Quellgeister. Die erste Qualität ist die herbe, d. i. eine Qualität des Kerns oder verborgenen Wesens, eine Schärfe, Zusammenziehung oder Durchdringung in dem Salitter ganz scharf und herbe, die gebäret die Härtigkeit und auch die Kälte, und so sie entzündet wird, gebäret sie die Schärfe, gleich dem Salze (Aur. 8, 15.). Die andere Qualität, oder der andere Geist Gottes in dem göttlichen Salitter, oder in der göttlichen Kraft, ist die süße Qualität, die wirket in der herben, und sänftiget die herbe, daß sie ganz lieblich und sanft wird, denn sie ist eine Ueberwindung der herben

Qualität, der Quell der Barmherzigkeit Gottes, welche den Zorn überwindet (Aur. 8, 21.). Die dritte Qualität ist die bittere, eine Durchdringung oder Zwingung der süßen nnd herben Qualität, die ist zitternd, durchdringend und aufsteigend (Aur. 8, 26.). Alles, was sich bildet, das stehet in dieser drei Hauptqualitäten Kraft und Gewalt, und wird durch sie gebildet und auch aus ihrer eigenen Kraft formiret (Aur. 8, 30.). Die vierte Qualität ist die Hize: sie ist der rechte Anfang des Lebens, und auch der rechte Geist des Lebens: sie zündet alle Qualitäten an, denn wenn die Hize in der süßen Feuchtigkeit wirkt, so gebäret sie das Licht in allen Qualitäten, daß eine die andere siehet, daraus die Sinne und Gedanken entstehen, in diesem Lichte geht der Bliz des Lebens auf (Aur. 8, 33. f. 38. 10, 8. 11, 5.). Die fünfte Qualität ist die holdselige, freundliche und freudenreiche Liebe. Wenn die Hize in der süßen Qualität aufgehet, und zündet den süßen Quell an, so gehet das freundliche Liebe-Licht-Feuer in der süßen Qualität auf, und zündet die bittere und herbe Qualität an, und speiset und tränket sie mit ihrem süßen Liebessaft, und erquiket sie und erleuchtet sie, und macht sie lebendig und freundlich, und wenn dann die süße lichte Liebeskraft zu ihnen kommt, daß sie davon kosten, und ihr Leben kriegen, ach, da ist ein freundlich Beneveniren und Triumphiren, ein freundlich Willkommen und große Liebe, gar ein freundlich nnd holdselig Küssen und Wohlschmeken: da küsset der Bräutigam seine Braut (8, 92. f.) [7]). Der sechste Quellgeist in der göttlichen Kraft ist der Schall oder Ton, daß alles darin schallet und tönet, daraus die Sprache und Unterschied aller Dinge erfolget, darzu der Klang und Gesang der heil. Engel, und stehet darinnen die Formung aller Farben und Schönheit, darzu die himmlische Freu-

7) Man vergl. auch die weitere schöne Stelle und 9, 38.

benreich. Denn wenn die Geister sich bewegen und reden wollen, so muß sich die harte Qualität aufthun: der bittere Ton mit seinem Blize sprenget sie auf, und alsdann gehet heraus der Ton, und ist mit allen sieben Geistern schwanger, die unterscheiden das Wort, wie es im *centro*, das ist im mittlern Cirkel, da es noch im Rath der sieben Geister war, beschlossen ward. Und darum haben die sieben Geister Gottes den Creaturen ein Maul geschaffen, daß wenn sie reden oder schallen wollen, nicht erst dürfen zureißen, und darum gehen alle Adern und Kräfte oder Quellgeister in die Zunge, daß der Schall oder Ton fein sanfte raus gehet (10, 11. 12.). Der siebende Geist Gottes ist der *corpus*, der aus den andern sechs Geistern geboren wird, darinnen alle himmlische Figuren bestehen, und darinnen sich alles bildet und formet, und darinnen alle Schönheit und Freude aufgehet. Das ist der rechte Geist der Natur, ja die Natur selber, darinnen die Begreiflichkeit stehet, und darinnen alle Creaturen formiret sind im Himmel und auf Erden, ja der Himmel selber ist darinnen formiret, und alle Natürlichkeit in dem ganzen Gott stehet in diesem Geiste. So dieser Geist nicht wäre, so wäre auch kein Engel noch Mensch, und wäre Gott ein unerforschliches Wesen, welches nur in unerforschlicher Kraft bestünde (11, 1.). Alle diese sieben Geister nun leben und quellen in einander. Sie sind alle zusammen Gott der Vater: denn es ist kein Geist ausser dem andern, sondern sie gebären alle sieben einer den andern, so einer nicht wäre, so wäre der andere auch nicht. Das Licht aber ist eine andere Person, denn es wird aus den sieben Geistern immer geboren, und die sieben Geister steigen immer in dem Lichte auf, und die Kräfte dieser sieben Geister gehen immer im Glanze des Lichtes aus in den siebenden Naturgeist, und formen und bilden alles in dem siebenden

Geiste, und dieser Ausgang im Licht ist der heilige Geist (11, 20.).

Wie sich in diesen sieben Quellgeistern nur die dem göttlichen Wesen eigenthümliche Dreiheit wieder ausdrükt, sofern die vier ersten Qualitäten ganz besonders das Wesen des Vaters, die fünfte das des Sohns (denn das Licht ist der sieben Geister Herz und dieses Licht ist der wahrhaftige Sohn Gottes Aur. 11, 19.), die beiden lezten, welche den Geistern ebenso ihre bestimmte und concrete Form und Gestalt geben, wie das Formiren, Confirmiren und Individualisiren zum Wesen des heiligen Geistes gehört, das Wesen des heiligen Geistes darstellen; so kommt dasselbe Verhältniß auch in den Engeln in einer neuen concreteren Form zur Anschauung. Gott schuf die Engel aus dem siebenden Quellgeist, welcher die Natur oder der heilige Himmel ist. Wie die Geister in ihrem Wallen oder Aufsteigen waren, durch die Zusammenziehung der Natur Gottes, das Licht in ihnen, und der Geist, der aus ihnen ausgeht, sich bewegete, da wurden auch die Creaturen, so daß ein jeder Engel zwar aller sieben Geister Kraft in sich hat, aber in jedem eine andere Qualität die stärkste ist (Aur. 12, 1. f.). Die bedingende Grundform ist aber auch hier wieder die Dreiheit des göttlichen Wesens, und zwar in mehrfachem Sinne. Ein jeder Engel ist beschaffen wie die ganze Gottheit, wie ein kleiner Gott, weil Gott die Engel aus sich selbst schuf, und überall der Vater, der Sohn und der heil. Geist ist (12, 41.). Es ist kein Unterschied zwischen den Geistern Gottes und den Engeln, als nur dieser, daß die Engel Creaturen sind, und ihr körperlich Wesen einen Anfang hat, ihre Kraft aber, daraus sie geschaffen sind, ist Gott selbst (12, 48.). Dieselbe Dreiheit aber, die das Wesen jedes einzelnen Engels ist, stellt sich auch in den drei englischen Königreichen dar, die die Engel bilden. Gleichwie in Gott die Dreiheit das

Größte und Vornehmste ist, so hat er nach dem höchsten Primat seiner Dreiheit auch drei Fürstenengel geschaffen, von welchen jeder in seines Heeres oder Ortes Natur aufgangen ist, und ein natürlicher Herr seines Orts über das Regiment der Engel ist, und mit Gott seinem Schöpfer, wie die Seele mit dem Leibe verbunden ist (12, 88. 73. 93.). Diese drei englischen Könige sind 1. Michael, welcher Gottes Stärke oder Kraft heißt, und den Namen in der That führt, weil er aus den sieben Quellgeistern, als ein Kern aus denselben, zusammencorporirt ist, und nun da stehet anstatt Gottes des Vaters (12, 86. f.). 2. Derjenige, welcher als ein Verstoßener aus dem Lichte Gottes jezt Lucifer heißt. Wie Michael nach der Qualität, Art und Eigenschaft Gottes des Vaters erschaffen wurde, so Lucifer nach der Qualität, Art und Schönheit Gottes des Sohnes, und ist in Liebe mit ihm verbunden gewesen, als ein lieber Sohn. Sein Herz stund im *centrum* des Lichts, gleich als wäre es Gott selbst, und seine Schönheit war über alles, denn seine Umfassung oder vornehmste Mutter ist der Sohn Gottes gewesen. Und gleichwie Gott der Vater mit seinem Sohn in großer Liebe verbunden ist, so ist auch König Lucifer mit dem Könige Michael mit großer Liebe verbunden gewesen, als wie ein Herz oder ein Gott, denn der Quellbrunn des Sohnes Gottes hat bis in Lucifers Herz hineingereicht. 3. Der dritte englische König Uriel hat seinen Namen von dem Lichte, oder von dem Blize, oder Ausgang des Lichts: er ist nach der Art und Qualität des heiligen Geistes gebildet, und bedeutet recht Gott den heiligen Geist. Das sind die drei Fürsten Gottes im Himmel. Wenn nun der Bliz des Lebens, d. i. der Sohn Gottes, im mittlern Cirkel in den Quellgeistern Gottes aufgehet, und sich triumphirend erzeiget, und der heilige Geist triumphirend über sich steigt, so steiget in diesem Aufsteigen auch die heilige Trinität im Herzen die-

ser drei Könige auf, und des ganzen Himmels Heer wird triumphirend und freudenreich, und es gehet in der Gottheit auf die wunderliche und schöne Bildung des Himmels in mancherlei Farben und Art ( 12, 99. f. ).

In diesen Geistern und Engeln, und der in ihnen sich darstellenden ewigen Dreieinigkeit des göttlichen Wesens, besteht das Geister= und Licht=Reich, das in Böhme's System dieselbe Stellung und Bedeutung hat, wie in den Systemen der Gnostiker ihre Aeonenwelt, oder ihr Pleroma. Hiemit ist zugleich der Punct angedeutet, an welchem wir nun in der weitern Entwiklung der Böhme'schen Ideen stehen. Wie bei den Gnostikern bewegt sich auch bei Böhme das ganze System um die Hauptaufgabe, einen Uebergang von der Idealwelt zur Realwelt, vom Absoluten zum Endlichen zu finden, und je bestimmter und concreter die Anschauung ist, unter welcher Böhme die Geisterwelt auffaßte, um so anschaulich=concreter mußte auch die Vorstellung seyn, die er von diesem Uebergang zu geben suchte. Diese Aufgabe löste Böhme theils durch die Idee eines Abfalls, theils durch die Voraussezung einer ursprünglichen Dualität der Principien, in welcher leztern Beziehung er mit dem Manichäismus insbesondere zusammentrifft, sich aber wesentlich dadurch von ihm unterscheidet, daß er das eine der beiden Principien nicht ausserhalb Gott, sondern in das Wesen Gottes selbst sezte. Um so mehr aber handelte es sich bei ihm um die Ausgleichung der beiden Säze, daß auch das Böse seinen Grund und Ursprung in Gott hat, und doch Gott selbst nicht der Urheber des Bösen ist. Was zuerst die Idee des Abfalls betrifft, so begegnet uns diese in dem von Böhme so oft erwähnten und beschriebenen Fall Lucifers. Zunächst scheint Böhme hierin nur die christliche Idee des Teufels als eines gefallenen Geistes auszudrüken. Auch Lucifer war ja, wie schon bemerkt worden ist, ursprünglich einer der höch=

sten Geister, einer der drei englischen Könige. „In dem herrlichen, lieblichen und himmlischen Salitter [8]) der göttlichen Qualitäten,“ sagt Böhme (Aurora 13, 90.) „wurde auch das Königreich Lucifers geschaffen, ohne einige grössere Bewegung als der andern. Denn als Lucifer geschaffen war, so stund er da ganz vollkommen, und war der schönste Fürst im Himmel, geschmükt und angethan mit der schönsten Klarheit des Sohnes Gottes. So aber Lucifer in der Bewegung der Schöpfung wäre verdorben, wie er fürgibt, so hätte er seine Vollkommenheit, Schönheit und Klarheit niemals gehabt, sondern wäre alsbald ein grimmiger finsterer Teufel gewesen, und nicht ein Cherubin.“ Es ist hier nicht zu übersehen, daß diese Vollkommenheit, welche Böhme in dieser Stelle und in anderen als eine solche beschreibt, die Lucifer wirklich schon hatte, auch wieder als eine blos hypothetische, blos der Möglichkeit nach vorhandene, oder als eine solche dargestellt wird, zu welcher Lucifer hätte gelangen können, wenn er mit den übrigen Geistern seine Richtung zum Herzen Gottes genommen hätte. Die Hauptstelle, die hieher gehört, ist Aurora 13, 38. f.: „Die sieben Geister, die in einem Engel sind, die das Licht und den Verstand gebären, die sind mit dem ganzen Gott verbunden, daß sie nicht sollen anders oder höher oder sehrer qualificiren, als Gott selber, sondern es soll Eine Weise seyn. Sintemal sie nur ein Stüke von dem Ganzen sind, und nicht das Ganze selber, denn Gott hat sie darum aus sich geschaffen, daß sie sollen in solcher Form und Weise qualificiren, wie Gott selber. Nun thäten aber die Quellgeister im Lucifer solches nicht, sondern weil sie sahen, daß sie im höch-

8) Salitter, Salniter, eigentlich Salpeter, *sal nitrum*, bei J. Böhme eine alchemistisch-mystische Bezeichnung der Substanz Gottes, der Materie in Gott.

sten Primat saßen, so bewegten sie sich also herbe, daß der Geist, der sie geboren, ganz feurig wurde, und stieg im Quellbrunnen des Herzens auf, wie eine stolze Jungfrau. So die Quellgeister hätten fein lieblich qualificiret, wie sie thäten, ehe sie creatürlich worden, als sie noch insgemein in Gott waren vor der Schöpfung, so hätten sie auch einen lieblichen und sanften Sohn in sich geboren, der wäre dem Sohn Gottes gleich gewesen, und wäre das Licht im Lucifer und der Sohn Gottes ein Ding gewesen, eine Inqualirung oder Inficirung, ein lieblich Hälsen, Herzen und Ringen. Denn das große Licht, welches ist das Herze Gottes, das hätte fein sanft und lieblich mit dem kleinen Licht in Lucifer, als mit einem jungen Sohn gespielet, denn der kleine Sohn in Lucifer sollte des Herzens Gottes liebes Brüderlein seyn. Zu solchem Ende hat Gott der Vater die Engel geschaffen, daß gleichwie Er in seinen Qualitäten vielfältig und in seiner Veränderung unbegreiflich ist in seinem Liebespiel; also sollten auch die Geisterlein oder die Lichterlein der Engel, welche sind wie der Sohn Gottes, vor dem Herzen Gottes in dem großen Lichte fein sanft spielen, damit die Freude im Herzen Gottes möchte hier vermehrt werden, und möchte also in Gott ein heiliges Spiel seyn. — Das Licht (das die sieben Geister aus sich selbst geboren hatten) sollte fein sanft in dem Herzen Gottes aufsteigen, und sich in dem Lichte Gottes freuen, als wie ein Kind bei seiner Mutter: da sollte seyn herzlich Lieben und freundlich Küssen, ja ein sanfter und lieblicher Geschmak. In diesem sollte der Ton aufsteigen, und schallen mit Singen und Klingen, Loben und Jubiliren, und sollten sich alle Qualitäten darinnen freuen, und ein jeder Geist seine göttliche Arbeit treiben, wie Gott der Vater selber. Denn solches hatten die sieben Geister in vollkommlicher Erkenntniß, denn sie waren mit Gott dem Vater inqualiret, daß sie alles konnten se-

hen, fühlen, schmeken, riechen und hören, was Gott ihr Vater machte. Als sie sich aber erhuben in scharfer Anzündung, so thäten sie ja wider Naturrecht, anders als Gott ihr Vater thäte, und das war ein Quell wider die ganze Gottheit. Denn sie zündeten den Salitter des *corpus* an, und gebaren einen hochtriumphirenden Sohn, der in der herben Qualität war harte, rauh, finster und kalt, in der süßen brennend, bitter und feurig. Der Ton war ein harter Feuerklang, die Liebe war eine hochmüthige Feindschaft wider Gott. Da stund nun die angezündete Braut in dem siebenden Naturgeiste, wie eine stolze Bestia, und vermeinte nun, sie wäre über Gott, es wäre ihr nichts gleich. Die Liebe war erkaltet, das Herze Gottes konnte sie nicht berühren, denn es war ein Widerwillen zwischen ihnen: das Herze Gottes wallete fein, sanft und liebreich; so wallete das Herze des Engels ganz finster, hart, kalt und feurig. Nun sollte das Herze Gottes mit dem Herze des Engels inqualiren, und das konnte nicht seyn: denn es war Harte wider Weich, und Sauer wider Süße, und Finster wider Licht, und Feuer wider ein lieblich Wärmen, und harte Pochen wider einen lieblichen Gesang. Höre Lucifer, wer ist nun Schuld daran, daß du bist ein Teufel worden? Ists Gott, wie du lügst? O nein! du selber, die Quellgeister in deinem *corpus*, der du selber bist, die haben dir ein solch Söhnlein geboren. Du kannst nicht sagen, daß Gott den Salitter, daraus er dich machte, hat angezündet, sondern deine Quellgeister thätens, nachdem du schon ein Fürst und König Gottes warest." Auch hier wird demnach Lucifer ein Fürst und König Gottes genannt, wie konnte aber seine Vollkommenheit eine so hohe seyn, sein Herz im *centrum* des Lichtes stehen, wie es in der obigen Stelle heißt, wenn doch ein ganz anderer Sohn in ihm geboren wurde, als jener, der dem Sohne Gottes gleich gewesen wäre? Eben=

so wird auch Aur. 13, 102. wieder gesagt, die Geburt des neuen Sohns im Herzen Lucifers sey durch den ganzen *corpus* gedrungen, und sey von dem Sohne Gottes, welcher ausser dem *corpus* gewesen, glorificirt und freundlich beneveniret worden, mit der größten Schönheit des Himmels, nach der Schönheit Gottes des Sohns, und sey ihm als ein liebes Herze oder Eigenthum gewesen, mit welchem die ganze Gottheit inqualirt habe, da stehe nun die schöne Braut, als ein Fürst Gottes, darzu der allerschönste, darzu in Liebe Gottes, als ein lieber Sohn der Creaturen. Demungeachtet kann diese Geburt nach der zuvor angeführten Hauptstelle nicht als eine wirklich vollzogene gedacht werden. Man glaube nicht, daß dieß nur eine der gewöhnlichen Variationen Böhme's in der Darstellung seiner Ideen ist, es hat, wie sich nachher ergeben wird, einen tiefern Grund. Um den Begriff Lucifers im Allgemeinen richtig aufzufassen, verdient besonders auch folgende Stelle in der Schrift von den drei Princ. 4, 69. f. beachtet zu werden: „Er ist sowohl als die andern Engel aus der ewigen Natur, aus dem ewigen unauflöslichen Bande erschaffen, und im Paradies gestanden, auch hat er gefühlet und gesehen die Geburt der heiligen Gottheit, die Geburt des andern *principii*, des Herzens Gottes, die Confirmation des heil. Geistes, seine Speise wäre auch gewesen vom *verbo Domini*, und darin wäre er ein Engel blieben. Weil er aber sahe, daß er ein Fürst, instehend im ersten *principio*, war, verachtete er die Geburt des Herzens Gottes und sein sanftes und liebreiches Qualificiren, und meinete, ein ganz gewaltiger und schreklicher Herr im ersten *principio* zu seyn, wollte in Feuers-Macht qualificiren, die Sanftmuth des Herzens Gottes verachtete er, seine Imagination wollte er darein nicht sezen (wie die Engel, deren Imagination oder Einbildung der Wille der heiligen Dreiheit in der Gottheit ist), darum konnte er vom *verbo Domini* nicht ge-

speiset werden, und verlosch sein Licht. Darum er alsbald zur Stunde ein Ekel im Paradies ward, und ward ausgespeyet aus seinem fürstlichen Thron mit allen seinen Legionen, die ihm anhingen. Und weil nun das Herze Gottes war von ihm gewichen, war ihm das andere *principium* verschlossen, verlor also Gott und Himmelreich, allen paradeisischen Wiz, Lust und Freude — und blieb im finstern Thale in den vier Aengstlichkeiten des ewigen Urkundes. So er seine Imagination erhub, zündete er ihm an den Quell oder Feuer's Wurzel, so aber die Feuer-Wurzel suchte das Wasser, als die rechte Mutter der ewigen Natur, fand sie die strenge Herbigkeit, und die Mutter im ängstlichen Tode, und der bittre Stachel formete die Mutter zu einer grimmigen wütenden Schlange, ganz schreklich in sich aufsteigend, in dem unauflöslichen Bande eine ewige Feindschaft, ein Widerwille in sich selbst, eine ewige Verzweiflung alles Guten, das Gemüth ein brechendes und stechendes Rad, sein Wille immer aufsteigend zur Feuers-Macht und zum Verderben des Herzens Gottes, und kanns doch nimmer erreichen. Denn er ist im ersten *principio*, als im ewigen Tode, immer verschlossen, und erhebet sich doch immerdar, vermeinend das Herze Gottes zu erreichen, und über das zu herrschen, denn sein bitter Stachel in der Geburt steiget also im Feuerquell ewig auf, und giebet ihm einen Willen der Hoffnung, alles zu haben, krieget aber nichts. Seine Speise ist der Wasserquell, welcher ist die Mutter, ganz ängstlich, gleich dem Schwefelgeist, davon nähret sich sein unauflöslich Band. Seine Wonne ist das ewige Feuer, in der herben Mutter ewiger Frost, in der Bitterkeit ewiger Hunger, im Feuersquell ewiger Durst, sein Aufsteigen ist sein Fall." Lucifers Fall wird demnach nach diesen Stellen zunächst als der Fall eines höhern Geistes gedacht. Es ist dieß diejenige Seite seines Wesens, auf welcher sich das sittlich-Böse darstellt, sofern in ihm

der Selbstwille von seiner Einigung mit dem Universalwillen Gottes sich hinwegwendet, und sich ganz in seiner Selbstheit und Selbstsucht ergreift. Es ist dieß aber nur die ethische Seite, von welcher die physische unterschieden werden muß, beide aber sind an sich Eins, und das Eigenthümliche der Böhme'schen Lehre besteht eben darin, daß sie das ethische und physische Böse auf einen und denselben Begriff und Ausdruk bringt. Das Böse in dem einen und andern Sinne ist die Beharrung im ersten Princip, und die Trennung vom zweiten, die Zerreissung des natürlichen Bandes, das die beiden Principien vereinigen, das erste in das zweite verklären soll. Deßwegen ist Lucifer im ersten Princip, als im ewigen Tode, immer verschlossen, denn in diesem Princip stehet nichts als nur die allerschreklichste Gebärung, die größte Aengstlichkeit, feindliche Wonne, gleich einem Schwefelgeist, und ist eben der Höllen Porten und Abgrund, darinnen Fürst Lucifer in Verlöschung seines Lichts geblieben, und darinnen die Seele (welche vom andern *principio* getrennt wird, und ihr Licht des Herzens Gottes verlöschet) bleibet, in derselben Höllen Abgrund. Drei Princ. 4, 47. vergl. 20. So betrachtet ist zwar das Böse auf der einen Seite kein vom Wesen Gottes verschiedenes Princip, auf der andern Seite aber ist es als Böses nicht von Gott selbst bewirkt, sofern das Böse seinen Begriff erst dadurch vollzieht, daß es von Gott im wahren und höchsten Sinn sich hinwegwendet. Gott hat also nicht das Böse geschaffen, aber „die ganze Gottheit hat in ihrer innerlichsten oder anfänglichsten Geburt im Kern gar eine scharfe erschrekliche Schärfe, indem die herbe Qualität gar ein erschreklich herb, hart, finster und kalt Zusammenziehen ist, gleich dem Winter, wenn es grimmig kalt ist, daß aus dem Wasser Eis wird, und darzu ganz unerträglich. Auf eine solche Art ist die herbe Qualität im innersten Kern in sich selbst, und für sich allein ausser den an-

dern Qualitäten in Gott. — Und diese ist also die allertiefeste und innerlichste verborgene Geburt Gottes, nach welcher er sich einen zornigen eifrigen Gott nennet, wie bei den zehen Geboten am Berge Sinai zu sehen ist. Exod. 20, 5. Deut. 5, 9. Und in solcher Qualität stehet die Hölle und ewige Verderbniß, darzu die ewige Feindschaft und Mordgrube, und eine solche Creatur ist der Teufel worden.“ Aurora 15, 54. — 63. Eben diese Dualität des Begriffs des Bösen drükt sich auch in der Antwort aus, die auf die Frage: ob Gott das Böse gewußt und gewollt habe? gegeben wird (Aur. 14, 36.): „Gott hats nach seinem Zorn wohl gewußt, aber nicht nach der Liebe, davon Gott ein Gott heißet, dahin gehet kein Grimm oder Imagination, auch keine Forschung von der höllischen Creatur ist in der Liebe. Wenn ich sage, Gott weiß nicht das Böse, item, Gott will nicht das Böse, vermöge der Schrift, so verstehe ich, daß in seiner Liebe, welche allein das ewige Gut ist, und Gott heißet, kein Blik des Bösen offenbar ist. Sonst wo Böses darinnen offenbar wäre, so wäre die Liebe nicht die einige Sanftmuth und Demuth, aber sofern sich Gott einen zornigen, eifrigen Gott, und ein verzehrend Feuer nennet, hat Er's wohl in Ewigkeit gewußt, daß so er sich allda innen würde einmal bewegen, daß derselbe Quell würde auch creatürlich werden, und heißet aber darinnen nicht Gott, sondern ein verzehrend Feuer.“ (Vgl. drei Princip. 11, 22.) Das Böse hat also darin seinen Grund, daß Gott auch ein zorniger Gott ist, es ist der Zorn Gottes selbst, aber Lucifer war es erst, welcher mit Gewalt den Salitter Gottes anzündete, der von Ewigkeit hatte geruhet, und in seiner Sanftmuth gestanden, und wohl in Ewigkeit hätte im Verborgenen geruhet, und von dieser Anzündung in diesem Revier heißt sich nun Gott einen zornigen, eifrigen Gott über die, so ihn hassen (Aur. 15, 14. 16, 39.). Ist der Zorn Gottes nichts anders, als die

Gerechtigkeit Gottes, so ist Lucifer, oder der Teufel, das Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit, sofern sich diese ja auch in der sich selbst vernichtenden Macht des Bösen offenbart. Wird daher dem Teufel, welcher für sich nicht Gewalt hat, „es verhänget aus Gottes Zorn, so ist er Henkersknecht, und exequiret das Recht als ein Diener, und nicht Richter, sondern Scharfrichter. Er ist im Reiche dieser Welt Scharfrichter, die Sterne sind der Rath, und Gott ist des Landes König. Wer nun von Gott fället, der fäller in Rath der Sterne, die laufen mit manchem zum Schwerdt, sich selber zu ermorden, mit manchem zum Strik oder Wasser, da ist er geschäftig und ist Ausführer oder Henker“[9]) (Drei Princ. 17, 68.). Dasselbe Feuer aber, das im Zorn Gottes brennet, offenbart sich auch in der Natur. Die ganze Natur ist von Lucifer angezündet und inficirt. „Als Lucifer sich erhob, und wollte allein Gott seyn, und zündete das Zornfeuer in ihm an, brüllete er mit seinem angezündeten Feuergeiste in die Natur Gottes, da ward der ganze Leib in der Natur Gottes, so weit als seine Herrschaft reichte, angezündet. Weil aber sein Licht zu Hand verlosch, so konnte er mit seinem Geiste in den zweien Geburten, des Sohns Gottes und des heil. Geistes Gottes, nicht mehr inqualiren, sondern blieb in der scharfen Geburt Gottes stehen, und ward mit seinem Feuergeist ausgespeiet in die äusserste Natur, darinnen er das Zornfeuer hatte angezündet. Dieselbe Natur ist zwar der Leib Gottes, in welcher sich die Gottheit gebäret, aber die Teufel können die sanfte Geburt Gottes, welche im Licht aufgehet, nicht ergreifen. Denn ihr Leib ist im Licht erstorben, und ihre Quellgeister gebären sich immer in der innersten

9) Derselbe Begriff des Bösen im pseudoclementinischen System (s. oben S. 325. f.), aber auch an den marcionitischen Begriff der Gerechtigkeit erinnert das Obige.

Schärfe nach der scharfen Gottheit Recht." Aur. 23, 9. f. Als daher Gott nach dem Fall Lucifers die Schöpfung dieser Welt verrichtet, so ward alles aus demselben Salitter geschaffen, darinnen Lucifer gesessen war (Aur. 15, 78. vergl. 21, 122.), und dieses Zornfeuer Gottes ist noch in dem Leibe Gottes dieser Welt, bis ans Ende (Aur. 15, 56.). Von diesem angezündeten Grimme kommt es her, daß die Sterne mit der Eitelkeit also geschwind sich müssen herum wälzen bis an jüngsten Tag (Aur. 15, 53.). „In der Anzündung des Lichts in Sternen und Elementen stehet die Natur in ihrer schärfsten, strengsten und ängstlichsten Geburt, da der Zorn Gottes ohne Unterlaß grünet, gleich dem höllischen Feuer. Hätte sich die Natur ganz und gar mit ihrer scharfen Geburt wieder in die Liebe verwandelt nach himmlischem Recht, so wären die Teufel wieder in dem heiligen Size Gottes. Auch so kannst du das gar wohl sehen, und verstehen an der grausamen Hize und Kälte, sowohl an der Gift der Bitterkeit und Saurigkeit in dieser Welt, welches alles in der Sternen Geburt stehet, darinnen die Teufel gefangen liegen. Die Sterne sind nur die Anzündung des großen Hauses, denn das ganze Haus ist im Tode erstarret, gleichwie die Erde, denn die äusserste Geburt ist todt und erstarret, wie die Schale auf dem Baum, die siderische Geburt aber ist der Leib, da das Leben innen aufgehet, sie ist aber in ihrem Leibe ganz scharf. Wenn du nun ansiehest die Sonne und Sterne, so mußst du nicht denken, das ist der heilige und reine Gott, sondern sie sind die angezündete strenge Geburt seines Leibes, da Liebe und Zorn mit einander ringet, der Himmel aber ist der Unterschied zwischen der Liebe und dem Zorn, und ist der Siz, wo sich der Zorn in die Liebe verwandelt" (Aur. 24, 41 — 64.). „Da alle Creaturen Gottes aus demselben angezündeten Salitter geschaffen wurden, so formirten sie sich nach der angezündeten Qualitäten Art bös und gut. Daher

haben die wilden und bösen Thiere in dieser Welt ihren Ursprung. Als sich Lucifer erhob und seine Quellgeister anzündete, so fuhr der animalische Geist im Ton aus allen Körpern, der Engel Lucifers, aus in den Salitter Gottes, als eine feurige Schlange oder Drache, und bildete allerlei giftige und feurige Formen und Bildnisse, gleich den wilden und bösen Thieren. Es war anders nicht, als wenn ein feuriger Donnerkeil in die Natur Gottes fahre, oder eine grimmige Schlange, die da wüthet und tobet, als wollte sie die Natur zertrennen. Daher nimmts auch seinen Ursprung, daß man den Teufel die alte Schlange heißt, und daß auch Nattern und Schlangen in dieser verderbten Welt sind, darzu allerlei Ungeziefer von Würmern, Kröten, Fliegen u. s. w., und alles, was da ist, auch so nimmt das Wetterleuchten, Donnern, Blizen und Hageln, von diesem seinen Ursprung in der Welt" (Aur. 15, 65—79. Vgl. Drei Princ. 11, 16. f.). „Alles Herbe, Harte, Dichte, Kalte, Finstere u. s. w. hat seinen Grund in Lucifer's Fall. Indem die herbe Qualität den Salitter zusammenzog, nahmen hieraus die Steine in dieser Welt den Ursprung, und das Wasser im Salitter ward auch zusammengezogen, daß es gar dik kalt und finster ward, wie es in dieser Welt jezt ist, und davon ist alles so hart und begreiflich worden, welches vor den Zeiten der Engel nicht war. In Silber, Gold, Steinen, Aekern, Kleidern, Thieren und Menschen, was begreiflich ist, ist überall der Zorn Gottes, sonst wäre es nicht also hart begreiflich. Also hat Lucifer in seinem *corpus* das süße Wasser in eine sauere Schärfe verwandelt, willens hiemit in der ganzen Gottheit in seinem Uebermuth zu regieren. Er hat's auch soweit gebracht, daß er in dieser Welt mit derselben Schärfe allen Creaturen ins Herz greift, sowohl in Laub und Gras, und in alles, als ein König und Fürst dieser Welt" (Aurora 14, 70. f. 99. 103.). Sprichst du nun: Gott hätte ihm sollen Wi-

derstand thun, daß so weit nicht wäre kommen. Ja, lieber blinder Mensch, es stund nicht ein Mensch oder Thier vor Gott, sondern es war Gott wider Gott, ein Starker wider einen Starken. Darzu wie sollte ihm Gott Widerstand thun? Mit der freundlichen Liebe wollte es nicht gelten, Lucifer verachtete es nur, und wollte selbst Gott seyn. Sollte ihm denn Gott mit Zorn begegnen, welches doch endlich geschehen mußte, so mußte sich Gott selber in seinen Qualitäten anzünden in dem Salitter, darinnen König Lucifer wohnte, und mußte im starken Eifer wider ihn streiten. Von diesem Streit ist dieß Königreich also finster, wüste und böse worden, darauf hernach eine andere Schöpfung folgen mußte" (Aur. 14, 72. f.).

Es ist hier der Punct, wo sich die Verwandtschaft des Böhme'schen Systems mit dem Manichäismus aufs unverkennbarste darlegt. Die ganze Beschreibung, welche Böhme von seinem Lucifer gibt, erinnert in den meisten Zügen an den manichäischen Weltfürsten, und dessen Vorbild, den persischen Ahriman. Es ist dieselbe dualistische Weltanschauung, nur mit dem Unterschied, daß Böhme nicht bei einem ursprünglichen Dualismus, und bei der Annahme eines von Gott unabhängigen Princips stehen bleiben zu können glaubt, sondern den Gegensaz der beiden Principien selbst wieder als Einheit zu begreifen sucht. Aber ungeachtet dieses Monismus trägt das ganze System einen überwiegend dualistischen Character an sich an. Die beiden Principien sind zwar in einer äussersten Spize zusammengefaßt, aber sobald sie in Thätigkeit übergehen, suchen sie sich in der Eigenthümlichkeit ihres Wesens zu erfassen. Der Dualismus, von welchem Manes ausgeht, realisirt sich so erst selbst, und wenn er einmal gesezt ist, ist der Begriff der beiden Principien beinahe derselbe wie bei Manes. Das eine ist das dunkle, materielle, körperliche, aber auch der Inbegriff aller Kräfte, die dem Naturleben seine Schärfe, Energie

und Consistenz geben, das andere ist das intelligente, das den dunkeln Grund der Natur in Licht verklärende, die ursprüngliche Härte und Strenge durch Liebe überwältigende: das erste dieser beiden Principien ist das natürliche, das zweite das wahrhaft persönliche. Darin aber behauptet das Böhme'sche System seinen ursprünglichen Monismus auf eine Weise, in welcher sich zugleich seine ganze Tiefe und Eigenthümlichkeit zu erkennen gibt, daß es das erste Princip immer zur Voraussezung des zweiten macht, das zweite nur auf der Grundlage des ersten sich entwikeln, und vermöge dieses Verhältnisses der beiden Principien die ewige Gottheit in der ewigen Geburt ihres eigenen Wesens begriffen seyn läßt. Der Sohn kann nicht seyn, ohne daß der Vater ist, sobald aber der Sohn geboren ist, ist in ihm eine höhere Stufe und Potenz des göttlichen Lebens gegeben, im Sohne erst wird Gott wahrhaft Gott. Dieselbe Scheidung der Kräfte und Principien aber, vermöge welcher Gott als Vater und Sohn sich manifestirt, gibt auch dem Lucifer das Daseyn, und dasselbe Princip, das in der Einheit mit dem Sohn der Vater ist, ist in seinem Für-sich-seyn, in seinem vollen Gegensaze zum Sohne, Lucifer. Aber dieser Gegensaz und Unterschied, welcher in Lucifer zu seinem vollen Rechte kommt, ist auch ein von Ewigkeit aufgehobener. Darum ist an des gefallenen Lucifer's Stelle unmittelbar der ewig eingeborne Sohn getreten. „Auf des verstoßenen Lucifers königlichen Stuhl sizt nun unser König, Lucifers Königreich ist das seinige geworden (Aur. 12, 103. 73, 36.) und aus demselben Salitter sollte an dieselbe Stelle, in dem *loco* dieser Welt, ein anderes englisches Heer, das ewig bestünde, in den Menschen gesezt werden" (Drei Princ. 10, 8.). Der aufgehobene Gegensaz ist der Sohn, welchem ebendeßwegen Lucifer vor dem Fall vollkommen gleich war, und nichts anders als eben dieß, die Realität des Unterschieds auf der einen, und die Aufhebung des Unter-

schieds auf der andern Seite, ist durch die obige Vorstellung ausgedrükt, Lucifer sey nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach (wenn er sich nicht in sich hinein imaginirt, sich für sich gesezt hätte, oder abgefallen wäre) der Sohn Gottes gewesen. Bei aller Realität und Selbstständigkeit, die der in Lucifer gesezte Gegensaz hat, ist er doch an sich aufgehoben. Denn was der Möglichkeit nach vorhanden ist (wofern Lucifer den Willen dazu gehabt hätte), ist an sich vorhanden. Es sind daher in dem ersten Princip zwei Seiten, zwei entgegengesezte Richtungen zu unterscheiden: sofern es sich zum Grunde des Sohns macht, ist es der Vater, sofern es aber diese Richtung zum Herzen Gottes, wie Böhme sich ausdrükt, nicht nimmt, ihr vielmehr widerstrebt, und von ihr sich abwendet, um in sich selbst zu beharren, und sich in sich selbst, in seiner eigenen Selbstheit, zu ergreifen, ist es das Böse, und hiemit erst tritt der Dualismus, der Gegensaz eines dunkeln, materiellen, egoistischen, und eines lichten, geistigen, universellen Princips, in seinem ganzen Umfange hervor.

Von diesem Puncte aus kann die weitere Entwiklung des Böhme'schen Systems keinen andern Weg nehmen, als denselben, welchen auch der Manichäismus genommen hat[10]). Eine Schöpfung im eigentlichen Sinn kann daher auch hier keine Stelle finden, wie ja auch in dem oben angeführten Saze Böhmes deutlich ausgesprochen ist, daß die Schöpfung nur auf dem Grunde des von Lucifer angezün-

---

10) Die Entwiklung beginnt allerdings nicht, wie bei Manes, mit einem Angriff des dunkeln Princips auf das lichte, welches die Mischung beider zur Folge hat, aber es hat dieß bei Böhme darin seinen Grund, daß beide Principien von Anfang an zusammen sind, und erst in einen Gegensaz auseinandertreten müssen. Aber in diesem Gegensaz sind sie noch so gemischt, wie bei Manes erst in Folge jenes Angriffs.

deten göttlichen Salitters erfolgte. Was Böhme Schöpfung nennt, ist nur die Mischung und Durchdringung der beiden Principien, in deren stetem Ringen und Kämpfen das lichte Princip das dunkle zu verklären, die starre Materie zu durchbrechen, zu beleben und geistig zu gestalten sucht. „Gottes und der Höllen Reich hängen an einander als ein Leib" (Aur. 21, 107.). „Die Erde hat alle sieben Quellgeister, denn durch die Anzündung des Teufels sind die Geister des Lebens mit in Tod incorporiret, und gleichwie gefangen worden, aber nicht gemordet" (21, 101.). „Alle sieben Geister Gottes sind in der Erde und gebären, gleichwie im Himmel, denn die äusserste Erde ist in Gott, und Gott ist nie gestorben, sondern die äusserste Geburt ist todt, darinnen der Zorn ruhet, und wird König Lucifer zu einem Hause des Todes und der Finsterniß, und zu einer ewigen Gefängniß vorbehalten" (21,72.). „Die äusserliche Finsterniß ist das Haus des Zorns Gottes, darinnen wohnen die Teufel, und ist recht das Haus des Todes, denn das Heilige Gottes ist darinnen erstorben. Der Leib aber dieses großen Hauses, welches unter der Schale der Finsterniß verborgen lieget, der Finsterniß unbegreiflich, der ist das Haus des Lebens, darinnen Liebe und Zorn mit einander ringen. Nun bricht die Liebe immer durch das Haus des Todes, und gebäret heilige himmlische Zweige in dem großen Baume, welche im Licht stehen. Denn sie grünen durch die Schale der Finsterniß, gleichwie der Zweig durch die Schale des Baumes und sind ein Leben mit Gott. Und der Zorn grünet auch in dem Hause der Finsterniß, und behält manchen edlen Zweig durch seine Inficirung im Hause der Grimmigkeit im Tode gefangen. Das ist die Summa, oder der Inhalt der siderischen Geburt" (Aur. 24, 9. f.). Die siderische und elementische Geburt des Sternen= und Elementen=Reichs nennt Böhme die geschaffene endliche Welt, und sofern sie nur aus der zeitlichen Mischung und Durch=

bringung der beiden ersten ewigen Principien hervorgeht, ist sie selbst das dritte Princip, in welchem die Zerbrechlichkeit stehet (Drei Principien 4, 3. 16, 4.). Dieses dritte Principium hat Gott darum erboren, daß er mit der materialischen Welt offenbar würde: dieweil er im andern *principio*, in der paradeisischen Welt, hatte geschaffen die Engel und Geister, so verstunden sie in dem dritten *principio* die ewige Geburt, auch Weisheit und Allmächtigkeit Gottes, darinnen sie sich konnten spiegeln und ihre Imagination blos in das Herze Gottes sezen" (Drei Princ. 5, 16.). Gleichwie das Herze Gottes im paradeisischen Himmel in dem unmateralischen Himmel und Geburt aufschleußt die ewige Kraft Gottes, darinnen das ewige Leben immer aufgehet, und darinnen die ewige Weisheit immer scheinet, also auch schleußt auf das Licht der Sonnen, welches aufgegangen ist in der stummen *matrice*, durch den wallenden Geist in der *matrice*, das dritte *principium* dieser materialischen Welt, das dritte und anfängliche (d. h. einen Anfang nehmende) *principium*, welches wieder in dieser Gestalt ein Ende nimmt, und wieder in sein Aether gehet am Ende dieser Enumeration, vermöge der Schrift Ebr. 1, 10. 11." (Drei Princ. 5, 10.) Da sich im dritten Princip nur die beiden ersten reflectiren, so ist diese Welt selbst nur das Nachbild der urbildlichen Welt. „Das dritte *principium* ist ein Gleichniß der paradeisischen Welt, welche geistlich ist, und darinnen verborgen stehet, und hat sich Gott also offenbaret, dieweil die geistliche Welt der Engel in diesem *loco* nicht ist bestanden, so hat er dem *loco* ein ander *principium* gegeben, da doch ein Licht aufgehet und eine liebliche Wonne ist. Denn der Fürsaz Gottes mußte bestehen, und mußten eher die ersten Creaturen in der Finsterniß bleiben." (Drei Princ. 8, 4.) Vergl. Aurora 12, 123.: „Wenn du ansiehest diese Welt, so hast du ein Vorbild des Himmels. Die Sternen bedeuten die Engel.

Denn gleichwie die Sternen unverändert bleiben müssen, bis ans Ende dieser Welt, also müssen die Engel in der ewigen Zeit des Himmels ewig unverändert stehen bleiben. Die *elementa* bedeuten die wunderliche Proporz und Veränderung der Himmelsgestalt. Denn gleichwie sich die Tiefe zwischen Sternen und Erden in ihrer Gestalt immer verändert, bald ist es schön lichte, bald trübe, bald Wind, bald Regen, bald Schnee, bald ist die Tiefe blau, bald grünlich, bald weißlich, bald dunkel; also ist auch die Veränderung des Himmels in mancherlei Farben und Gestalt, aber nicht auf solche Art, wie in dieser Welt, sondern alles nach dem Aufsteigen des Geistes Gottes, und das Licht des Sohnes scheinet ewig darinnen, aber es hat doch einmal ein größer Aufsteigen in der Geburt als das andere: darum ist die wunderliche Weisheit Gottes unbegreiflich. Die Erde bedeutet die himmlische Natur, oder den siebenden Naturgeist, darinnen die Bildungen und Formen und Farben aufgehen. Die Vögel, Fische und Thiere bedeuten die mancherlei Gestalt der Figuren im Himmel." Darum hat auch in der materiellen, sichtbaren, begreiflichen Welt die ewige Geburt, durch welche das göttliche Wesen sich selbst gebiert, ihren steten Fortgang. „Es soll eine stete Geburt seyn, dadurch der erstarrete Leib der Erde sich soll neu gebären. Daß nun aber solche neue Geburt könnte vollzogen werden, ohne des Teufels Willen, so hat sich der Schöpfer in dem Leibe dieser Welt gleichwie creatürlich geboren in seinen Quellgeistern, und sind alle die Sternen nichts als Kräfte Gottes, und bestehet der ganze Leib dieser Welt in den sieben Quellgeistern, und alle drei Personen der Gottheit sind in dieser Welt in voller Geburt (Aur. 24, 27. 29. 50.). Also ist ein starker Wille zu gebären und zu wirken, und stehet die ganze Natur in großem Sehnen und Aengsten, immer willens zu gebären die göttliche Kraft, dieweil Gott und Paradeis darinnen verborgen stehet: sie

gebäret aber nach ihrer Art, nach ihrem Vermögen" (Drei Princ. 7, 31.). Der Unterschied besteht darin, daß die Einheit in eine immer größere Vielheit auseinandergeht. „Das ganze göttliche Wesen stehet in steter und ewiger Geburt, aber unwandelbar, gleich des Menschen Gemüth, da aus dem Gemüthe immer Gedanken geboren werden, und aus den Gedanken der Wille und Begierlichkeit, und aus dem Willen und Begierlichkeit das Werk, welches zu einer Substanz gemacht wird im Willen. Alsdann greifen zu Mund und Hände, und verbringen das, was im Willen substanzialisch ward. Also ist auch die ewige Geburt. — Der Mund spricht aus das *fiat*, und das *fiat* macht die *materiam*, und der Geist, der in der Kraft ausgehet, zerscheidets, und in dem zerschiedenen Wesen, weil jedes ganz ist unzerbrochen, ist wieder in jedem Dinge das *centrum* der Vervielfältigung, gleich des Menschen Gemüthe mit Ausgang der Gedanken. Was soll aber aus diesem *centro* geboren werden? Erstlich wieder ein Geist in solcher Geburt und Quall, wie obbemeldet, wie Wille in der Angst, und im Willen eine Begierde, und die Begierde macht das Anziehen, und stehet im Willen fort der Gedanke, und im Gedanken der Mund, und im Munde wird aus der Kraft gesprochen das *fiat*, und das *fiat* machet die *materiam*, und der Geist zerscheidets und formet es nach den Gedanken. Darum sind so mancherlei Gespenste der Creaturen, als wie der ewige Gedanke in der Weisheit Gottes ist. Es hat der Geist ein jedes Geschlecht nach jedem Gedanken der ewigen Weisheit Gottes figuriret, und das *fiat* hat jedem sein Fleisch nach des Gedankens *essentia* gegeben, denn im Gedanken stehet die Qualität. Also ist die Geburt und auch erstes Herkommen aller Creaturen" (Drei Principien 9, 35. f.). Diese in der Natur stets erfolgende Schöpfung und Geburt hat nach ächt manichäischer Anschauungsweise ihren Grund in der Sehnsucht der Finsterniß nach dem Licht.

„Die Finsterniß sehnet sich nach dem Licht; Ursache, daß sich der Geist darinnen spieguliret, und die göttliche Kraft darinnen offenbar ist, weil sie aber die göttliche Kraft und Licht nicht hat ergriffen, hat sie sich doch gegen derselben mit großer Lust immer erhaben, ‚'s sie vom Glast des Lichtes Gottes in ihr die Feuer-Wurzel hat entzündet, da ist aufgangen das dritte *principium*, und urkundet sich aus dem ersten, aus der finstern *matrice*, durch die Spiegulirung der göttlichen Kraft. — Wenn die göttliche Kraft und Licht nicht wäre, so wäre auch in der finstern Ewigkeit kein Sehnen darnach, so wäre das herbe Begehren, welches ist die Mutter der Ewigkeit, auch alles ein Nichts, nichts als ein heftiger Hunger, ganz dürre, ganz wie nichts, ein begehrender Wille. Und verstehet man, wie die göttliche Kraft in allen Dingen erscheinet, und ist doch nicht das Ding selber, sondern der Geist Gottes ist im andern *principio*, das Ding aber ist sein Glast, welches von dem sehnenden Willen also worden ist. Nun ist aber das Herze Gottes in dem Vater der erste Wille, und der Vater ist das erste Begehren nach dem Sohne, und der Sohn ist des Vaters Kraft und Licht, davon die ewige Natur immer lüstern ist, und gebieret also von der Kraft des Herzens Gottes in der ewigen finstern *matrice* das dritte *principium*, denn also ist Gott offenbar, sonst stünde die Gottheit ewig verborgen. Nun aber wird die ewige Natur vom Sehnen nach Gottes Licht offenbar, und Gottes Licht ist gegenwärtig und bleibet doch der Natur verborgen, denn die Natur empfähet nur des Lichtes Kraft, und die Kraft ist der Himmel, darinnen das Licht Gottes verborgen wohnet und scheinet in der Finsterniß" (Drei Princ. 7, 29. 12. 14. Vgl. 9, 31. f.). „So arbeitet nun der Wille (der in der Finsterniß ist, und die Finsterniß zersprenget, und in der zersprengten Finsterniß im Lichte wohnet, davon das Sehnen entstehet) in den zersprengten Thoren, daß er seine Wunder eröffne aus sich

selber, wie an der Schöpfung der Welt und aller Creaturen genug zu sehen ist" (21, 17. f.). Alles Geschaffene hat im dritten Princip sein Bestehen, wie aber dieses Princip selbst einen Anfang genommen hat, so nimmt es auch wieder ein Ende, doch bleibt von allem Geschaffenen, auch wenn es sich auflöst, und materialisch zu seyn aufhört, wenigstens die Idee seines Wesens als Schattenbild zurük. „Was aus der Finsterniß ist herfürgegangen, aus der Ausgeburt aus dem *centro*, so da in der Zeit ist im Willen erboren worden, ist nicht ewig, sondern zerbrechlich, wie ein Gedanke. Nun zerbricht aber nichts, als der Geist im Willen, und sein Leib im *fiat*, und die Figur bleibet ewiglich gleich einem Schatten, und diese Figur möchte nicht also in Form zum Licht und Sichtlichkeit gebracht werden, daß es ewig bestünde, wenn es nicht wäre im Wesen gewesen, nun aber kann's auch nicht zerbrechen, denn es ist kein Wesen in ihm. Das *centrum* in der Quall ist zerbrochen, und in sein Aether gegangen, und thut die Figur weder Böses noch Gutes, sondern bleibet ewig zu Gottes Wunderthat und Herrlichkeit und zur Freude der Engel. Denn wenn das dritte *principium* dieser materialischen Welt wird zerbrechen, und in sein Aether gehen, alsdann bleibet aller Creatur, auch aller Gewächse, und alles des, was ist ans Licht kommen, Schatten, auch aller Worte und Werke ihr Schatten und Figur, und ist unbegreiflich, auch ohne Verstand und Erkenntniß, gleichwie ein Nichts oder Schatten gegen dem Lichte[11]). Dieses ist gewesen des grossen unerforschlichen Gottes Fürsaz in seinem Willen und

11) Vergl. Drei Princip. 16, 45.: Die Figur ohne Geist bleibet stehen. Dieweil sie das ewige Gemüth durch die Jungfrau der Weisheit Gottes in der Ausgeburt erblikt hat, zu eröffnen die Wunder Gottes, so müssen die ewigen und auch die figürlichen Wunder vor ihm stehen.

darum hat er alle Dinge erschaffen. Und wird nach dieser Zeit nichts seyn als Licht und Finsterniß, in welchen in jedem die Quall bleibet, wie von Ewigkeit gewesen ist, da keine die andere begreifen wird, wie von Ewigkeit auch nie geschehen ist." (Drei Princ. 9, 37—40.). Wie die Schöpfung der Welt ursprünglich zwar eine Scheidung, aber auch wieder eine Durchdringung der beiden Principien war, so erfolgt einst, wenn das lichte Princip sich mehr und mehr aus dem dunkeln ausgeschieden hat, zulezt wieder eine Scheidung der Principien, doch ist das Ende dem Anfang nicht schlechthin gleichzusezen, da alles, was in dem einen oder andern Princip zum concreten Leben hindurchgedrungen ist, nie mehr verschwinden kann. „So bleibet alsdann alles wieder von diesem dritten *principio* in der ersten *matrice*, allein was in diesem *principio* ist gesäet worden, und sich urkundet aus dem paradeisischen Himmel und andern *principio*, als der Mensch, bleibt ewig in der *matrice*, hat er nun in dieser Zeit die Geburt des andern *principii* erreichet, und ist darin wiedergeboren, wohl ihm, wo aber nicht, so bleibet er doch ewig in der *matrice*, aber er berühret das Licht Gottes nicht" (Drei Princ. 5, 11.).

Es sind demnach in diesem System drei verschiedene Welten zu unterscheiden, die paradiesische, die Welt Lucifers und die materielle. Aber in jeder dieser drei Welten müssen, da keines der beiden Principien ohne das andere wirken kann, immer beide Principien zugleich wirkend gedacht werden. Daher kann es nur das Uebergewicht des einen Princips über das andere seyn, wodurch der Unterschied dieser drei Welten bestimmt wird. In der paradiesischen Welt ist das zweite Princip, das Princip des Lichts und der Liebe, das durchaus überwiegende, und das erste Princip ist ihm völlig untergeordnet, die Welt Lucifers ist das entschiedenste Uebergewicht des ersten Princips, und in der materiellen Welt wirken beide Principien mit wech-

selndem Uebergewicht zusammen. So betrachtet scheinen die drei Welten nur in einem äussern Verhältniß zu einander zu stehen, und man sieht nicht, warum in der ersten Welt das zweite Princip das herrschende ist. Wir müssen aber die drei Welten als drei verschiedene Standpuncte nehmen, von welchen aus das Verhältniß Gottes und der Welt, des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen aufgefaßt werden kann. Die paradiesische Welt ist die Identität der Welt mit Gott, der Gegensaz zwischen Gott und Welt als an sich aufgehobener betrachtet, die Welt Lucifers ist der Gegensaz in seiner ganzen Weite und Entzweiung, der zu seinem vollen Rechte gekommene Unterschied der Principien, die dritte Welt ist eigentlich die Rükkehr des Geistes aus dieser Entzweiung, die Befreiung des zweiten Princips aus der Gebundenheit, in welcher es von dem ersten gehalten wird, der Gegensaz nicht als ein von Ewigkeit aufgehobener, sondern als ein in der Zeit sich aufhebender (durch die Zerbrechung der Formen, in welchen der Geist im Widerspruch mit sich selbst ist, weßwegen Böhme diese dritte Welt treffend die zerbrechliche nennt). Da das Princip des in der Zeit sich aufhebenden Gegensazes Christus ist, als der menschgewordene Sohn Gottes, so stellt sich bei Böhme Christus ebenso über Lucifer und seine Welt, wie bei dem Verfasser der Clementinen Christus als Herrscher der künftigen Welt über dem Teufel, als dem Herrscher der gegenwärtigen Welt, steht. In Christus und Lucifer wird bei beiden der Gegensaz zwischen Gott und der Welt als ein sich sezender und als ein sich aufhebender betrachtet. Die Aufhebung des Gegensäzes in der zeitlichen Entwiklung ist aber nur dadurch möglich, daß er an sich aufgehoben ist, was Böhme dadurch ausdrükt, daß er in demselben Moment, in welchem Lucifer fällt, seine Stelle den Sohn Gottes einnehmen läßt. Immer aber bleibt bei Böhme ein Misverhältniß darin zurük, daß er das, den Gegensaz

oder die Negation sezende Princip zum ersten macht, und insofern mit einem absoluten Dualismus zu beginnen scheint, obgleich dieser Dualismus, da beide Principien in Gott selbst gesezt sind, doch nur ein scheinbarer seyn kann.

Der Mensch, auf dessen Stellung im Ganzen schon die so eben angeführte Stelle hinweist, ist wie bei den Gnostikern und wie bei Manes, so auch bei Böhme ganz als Mikrokosmos und als der helle durchsichtige Mittelpunct aufzufassen, in welchem der große Kampf der Principien seine innerste intensivste Bedeutung hat. Wie bei den Gnostikern und bei Manes, so ist es auch bei Böhme der Mensch, in welchem allein der geschehene Abfall gleichsam wieder gutgemacht, die entstandene große Lüke wieder ausgefüllt werden kann. Daher ist auch bei Böhme die Schöpfung des Menschen bedingt durch den Fall Lucifers, der für das Lichtreich geschaffene Mensch soll ein Ersaz seyn für den Abfall der Geister zum Reich der Finsterniß. „Da sich Gott in seiner äussersten Geburt in der Natur erzörnete, so war es nicht sein vorsäzlicher Wille, daß er sich wollte anzünden, er hats auch nicht gethan, sondern er hat den Salitter zusammengezogen, und dem Teufel hiemit eine ewige Herberge zugerichtet. Denn ausser Gott kann er nicht gestoßen werden in ein ander Königreich der Engel, sondern es muß ihm ein *locus* zur Behausung bleiben. So wollte er ihm den angezündeten Salitter auch nicht alsbald zur ewigen Behausung geben: denn die innerliche Geburt der Geister stund noch darinnen verborgen. Denn Gott hatte ein anderes im Sinne hiemit zu thun, und sollte König Lucifer ein Gefangener bleiben, bis ein ander englisch Heer aus demselben Salitter an seiner Stelle würde, welches sind die Menschen" (Aur. 16, 74.). „Der Mensch ist und bedeutet das andere Heer, das Gott an des verstoßenen Lucifers Heers Stellen schuf aus Lucifers *loco*" (Aur. 14, 62.). „Siehe als Gott das dritte *principium* hatte erschaffen

nach dem Fall der Teufel, als sie aus ihrer Herrlichkeit fielen (denn sie waren Engel gewesen im *loco* dieser Welt instehende), so wollte er dennoch noch, daß sein Wille und Fürsaz bestünde, und wollte dem *loco* dieser Welt wieder ein englisch Heer geben, das ewig bestünde. Und als er nun die Creaturen hatte geschaffen, welcher Schatten sollte ewig bleiben nach Veränderung der Welt, so war keine Creatur erfunden, die da könnte Freude daran haben, auch so war keine Creatur erfunden, welche die Thiere in dieser Welt pflegete. Darum sprach Gott" u. s. w. 1 Mos. 1, 26. 27. (Drei Princ. 10, 8.). Indem aber der Mensch ganz als Mikrokosmos zu nehmen ist, nahm auch in ihm dieselbe Geschichte, die wir in Lucifer vor uns sehen, ihren Verlauf, nur mit dem Unterschied, daß in ihm mit der Wirklichkeit des Falls zugleich die Möglichkeit der Erlösung gesezt war. Der Mensch befand sich auch nach Böhme ursprünglich in einem Zustand idealer Vollkommenheit, aus welchem er in seinen jezigen Zustand tief herabgesunken ist. „Die *materia*, daraus Gott den Menschen schuf, war eine Masse, eine *quinta essentia* aus Sternen und Elementen, welche alsbald irdisch ward, als der Mensch das irdische *centrum* erwekte, und zur Stunde in die Erde und Zerbrechlichkeit gehörte. Nun war aber die Masse aus der himmlischen *matrice*, welche ist die Wurzel der Ausgeburt des Irdischen; aber das himmlische *centrum* sollte fix bleiben, und das irdische sollte nicht erweket werden, und in solcher Kraft war er ein Herr über Sterne und Elemente, und hätten ihn alle Creaturen gefürchtet, und wäre unzerbrechlich gewesen; er hatte aller Creaturen Kraft und Eigenschaft in sich, denn seine Kraft war aus der Kraft der Verständniß. Nun mußte er haben alle drei *principia*, sollte er Gottes Gleichniß seyn, 1. die Quall der Finsterniß, und 2. auch des Lichts, und 3. auch die Quall dieser Welt, und sollte doch nicht in allen dreyen le-

ben und qualificiren, sondern in Einer, als in der paradeisischen, in welcher sein Leben aufging. Sein Geist sollte nicht mit der Sternen und Elemente Geist inqualiren. Darzu hatte er das paradeisische *centrum* (den von Gott eingeblasenen, paradeisischen Odem, oder Geist, den heiligen Geist) in sich, und hätte können aus ihm, aus seinem Willen, wieder gebären und das *centrum* erweken, und also ein englisch Heer ins Paradeis gebären ohne Noth und Angst, auch ohne Zerreissung. — Er war ganz und vollkommen, war auch kein Mann und auch kein Weib, gleichwie wir in der Auferstehung seyn werden, ein recht und wahrhaftig Bild und Gleichniß Gottes, in Summa, es war alles himmlisch, wie wir am Tage der Auferstehung werden erscheinen, denn der Fürsaz Gottes bestehet, das erste Bild muß wieder kommen und im Paradeis bleiben" (Drei Princ. 10, 11. f 18. 21.). Allein mit der Dreiheit der Principien war in Adam auch schon der Streit gesezt. „Dieweil er ein Auszug war aus dem ewigen Gemüthe, aus allen Essentien aller drei Principien, so mußte er versucht werden, ob er im Paradeis könnte bestehen. Es war ein dreifacher Streit in Adam, ausser Adam, und in allem, was Adam ansahe. Es sind die drei *principia* gewesen, der Höllen Reich, als die Macht der Grimmigkeit für eines, und dann dieser Welt Reich mit Sternen und Elementen für's ander, und zum dritten das Reich des Paradeises, das wollte ihn auch haben. Nun waren die drei Reiche in Adam, und auch ausser Adam, und war in den Essentien ein mächtiger Streit, alles zog in Adam und ausser Adam, und wollte Adam haben, denn er war ein großer Herr, genommen aus allen Kräften der Natur. Das Herze Gottes wollte ihn haben im Paradeis, und in ihm wohnen, denn es sprach: es ist mein Bild und Gleichniß. Und das Reich der Grimmigkeit wollte ihn auch haben, denn es sprach: er ist mein, und ist aus meinem Brunne,

aus dem ewigen Gemüthe der Finsterniß, gegangen, ich will in ihm, und er soll in meiner Macht leben. Und das Reich dieser Welt sprach: er ist mein, denn er träget mein Bildniß, und lebet in mir, und ich in ihm. — Die Kraft in Adam heuchelte mit allen dreien. — Als nun der Wurm der Finsterniß sahe das Gebot Gottes, dachte er: hier wirst du nichts schaffen, du bist Geist ohne Leib, so ist Adam leiblich, du hast nur ein Drittentheil an ihm, darzu ist das Gebot im Wege, du willst in die Essentien schlieffen, und mit dem Geiste dieser Welt heucheln, und einer Creaturen Gestalt an dich nehmen, und einen Legaten aus meinem Reich darin verkleiden in einer Schlangengestalt" (Drei Princ. 11, 31 — 38.). „So sezte Adam seine Imagination und Lust ins Reich dieser Welt und die irdische Frucht (11, 41.), und die reine paradeisische Seele wurde finster, der Geist dieser Welt fieng ihn, da wurde er an Gott blind, und sahe nicht mehr Gott und seine Jungfrau in seinem Gemüthe. Adam war nicht in Gott mit seinem Gemüthe, sondern im Geiste dieser Welt, und ward am Reiche Gottes unmächtig, fiel nieder und schlief" (Drei Princ. 17, 90. 56.). Den Fall Adams sezt daher Böhme in den Schlaf, in welchen Adam verfiel. Vor dem Schlaf war Adam in Engelsgestalt, nach dem Schlaf hatte er Fleisch und Blut (17, 33.). Das dritte Princip, das den ganzen Menschen gefangen hält[12]), bekleidete ihn mit Fleisch und Blut,

12) Der Geist der Sterne und Elemente hat im dritten Princip, im Reiche dieser Welt, das Regiment, nach derselben Ansicht, nach welcher die Gnostiker den Menschen, so lange er nicht aus der γέννησις in die ἀναγέννησις getreten ist, von dem Einfluß der Sterne, vor allem des Zodiakalkreises, beherrscht werden ließen. Nach Böhme figurirt das Gestirn das Kind in Mutterleib. „Mit Grund der Wahrheit kann man aber nicht sagen, daß es einen Menschen nach Gottes Gleichniß und Bild figurirt. Dazu hat es nicht Macht und Verstand. Es bil-

(16, 22.), und Adam bekam nun, da er schlief, harte Knochen und Beine (13, 13.). Wie Adams Fall darin bestund, daß ihm im Schlaf die Jungfrau entwich, so wurde ihm dagegen die Eva zu diesem zerbrechlichen Leben geschaffen. „Denn sie ist die Frau dieser Welt, und es konnte nicht anders seyn, denn der Geist dieser Welt mit seiner Tinctur hatte Adam überwunden und besessen, daß er niederfiel im Schlaf, und konnte nicht das jungfräuliche Bild aus ihm gebären, nach Erblikung der edlen und züchtigen Jungfrau der Weisheit Gottes, welche ihm war vermählet aus dem himmlischen *limbo*, welcher war die *matrix* in ihm, da ihm hernach in seiner Ueberwindung die elementische Frau ward zugesellet, als die Heva, welche in der Ueberwindung des Geistes dieser Welt ward nach Thie-

---

bet nur ein Thier in Willen, Sitten und Sinnen, und wenn es sich aufs höchste erhebet im Willen nach der Gleichniß Gottes, so gebieret es ein freundlich und listig Thier und nichts mehr im Menschen sowohl als in andern Creaturen. Allein die ewigen Essenzen, von Adam auf alle Menschen geerbet, bleiben mit dem verborgenen Element im Menschen stehen, darinnen das Bildniß stehet, aber ganz verborgen, außer der Wiedergeburt im Wasser und h. Geiste Gottes. Also ist ja ein Mensch in seinem Gehäuse des Gehirns und Herzens, sowohl in allen fünf Sinnen, in der Region der Sternen, bald einer nach einem Wolfe, als hönisch, listig, stark und fressend, bald nach einem Löwen, als stark, grimmig und prächtig, im Grimme fressend gesinnt, bald nach einem Hunde als hündisch, spizfindig, neidisch, boshaftig, bald nach einer Mattern und Schlangen, bald nach einem Hasen, bald nach einer Kröten. Drei Princ. 16, 22 — 25. Vgl. 31.: „Die Sterne und Elemente, in deren Regiment der Mensch gefangen ligt, figuriren oft ins Menschen Gemüth einen Löwen, Wolf, Hund, Schlangen und dergleichen.“ Ich erinnere an die sogenannten προσαρτήματα des Basilides (s. oben S. 214. f.), durch welche dieselbe Idee symbolisirt wird.

38.

res-Gestalt aus dem Adam figuriret" (Drei Princ. 17, 11.). „Also hat ihm Gott aus seinem Schlafe die Frau aus ihm gemacht, durch welche er sollte sein Reich gebären" (17, 32.). Mit den Principien, die zu Adams Wesen gehörten, hatte er demnach auch schon eine, zum Fall sich neigende, schwache, weibliche Seite, der Fall war durch seine Natur bedingt, darum steht er auch in demselben Verhältniß zum göttlichen Willen, wie der Fall Lucifers. „Gott wollte den Fall, ja recht nach dem ersten *principio*, der Höllen Abgrund, hat er den Fall des Menschen gewollt, dasselbe Reich aber heißt nicht Gott, es ist noch ein ander *principium* und fester Schluß dazwischen. Denn im andern *principio*, da Gott erscheinet, hat er ihn nicht gewollt, es ist wohl alles Gottes, aber das erste *principium* ist das Band der Ewigkeit, das sich selber macht" (18, 15.). „Der Fall des Teufels und des Menschen ist zwar in der ewigen Weisheit Gottes vor der Schöpfung der Welt erbliket und gesehen worden, dieweil das ewige Wort im ewigen Lichte wohl erkannte, daß es so würde den Brunn der ewigen Geburt offenbaren, jede Gestalt würde herfürbrechen, nicht aber ist es der Liebe Wille im Worte des Lichtes gewesen, daß sich die Gestalt der Grimmigkeit sollte über die Sanftmuth erheben, weil sie aber eine solche mächtige Gestalt hatte, so ist es doch geschehen" (11, 22.).

Der Mensch ist nun gefallen, „seine Lebensgeburt steht nunmehr in dem dritten *principio*, als in dem Sternen- und Elementen-Reich, er muß von desselben Kraft und Frucht essen und leben. Er vermeinte, nun ist's aus mit mir, das edle Bild Gottes ist zerbrochen, in welchem ihm der Teufel immer seine Zerbrechlichkeit und Sterblichkeit zeigte, und er auch selbst nichts anders sehen konnte. Aber die holdselige Liebe, das ist der eingeborne Sohn des Vaters (oder wie ichs sezen möchte zum Verstande, der sanfte Quell, da das ewige Licht Gottes geboren wird) ging auf

und grünete wieder in Adam im Centrum seiner Lebensgeburt" (Drei Principien 4, 4. f.). Im Centrum jeder Lebensgeburt ist auch ein Centrum der Wiedergeburt, in welchem das Herz oder der Sohn Gottes aufgehen muß. Dieß ist der Zusammenhang des Falls und der Erlösung, wie wir ihn nun näher zu betrachten haben. Es ist schon bemerkt, daß Böhme den Fall des Menschen als ein Entweichen der ursprünglich mit ihm verbundenen himmlischen Jungfrau beschreibt. Die Hauptstelle, in welcher Böhme dieses Bild ausführt, ist Drei Princ. 12, 38. f.: „Der Mensch hatte (noch ehe er wirklich fiel) auch den Geist der Welt, denn er war aus der Welt, und lebte in der Welt. So war nun Adam die züchtige Jungfrau, verstehe der Geist, so ihm von Gott war eingeblasen, und der Geist, den er aus Natur von der Welt ererbt hatte, war der Jüngling, die waren nun beide bei einander und ruheten in Einem Arm. Nun sollte die züchtige Jungfrau ins Herze Gottes gesezet seyn, keine andere Imagination zu haben, und sich der Schönheit des wohlgestalteten Jünglings nicht lassen gelüsten. Nun aber war der Jüngling gegen die Jungfrauen entbrannt, und begehrete sich mit ihr zu inficiren, denn er sprach: du bist meine liebste Braut, mein Paradeis und Rosenkranz, laß mich doch in dein Paradeis, ich will schwanger werden in dir, auf daß ich deine Essenz empfahe, und deiner holdseligen Liebe genieße. Und die züchtige Jungfrau sprach: du bist ja mein Bräutigam und mein Gesell, aber du hast nicht meinen Schmuk; meine Perle ist köstlicher denn du, meine Kraft ist unvergänglich, und mein Gemüthe ist immer beständig, du hast ein unbeständiges Gemüthe. und deine Kraft ist zerbrechlich, wohne in meinen Vorhöfen, so will ich dich freundlich halten, und dir viel Gutes thun, ich will dich mit meinem Schmuke zieren, und dir mein Kleid anziehen, aber meine Perle gebe ich dir nicht, denn du bist finster, und sie ist licht und

und schöne." Da der Jüngling gleichwohl darauf bestund, in der Jungfrau zu wohnen, und sie mit seinem Kleide zu bekleiden, so wandte sich die Jungfrau zum Herzen Gottes und sprach: „Mein Herz und meine Liebe, du bist meine Kraft, in dir bin ich helle, aus deiner Wurzel bin ich von Ewigkeit geboren, erlöse mich von dem Wurm der Finsterniß, der meinen Bräutigam inficiret und versuchet, laß mich doch nicht verdunkelt seyn in Finsterniß, bin ich doch deine Zierheit, und darum kommen, daß du Freude an mir hättest, warum soll ich denn mit meinem Bräutigam im Finstern stehen?" Und die göttliche Antwort sprach: „des Weibes Samen soll der Schlangen, dem Wurm, den Kopf zertreten, und sie wird ihn in die Fersen stechen." Durch das Entweichen der Jungfrau wurde der Mensch irdisch, sinnlich und schwach, denn „als Adam überwunden ward, und die Jungfrau in ihr Aether getreten, so ward die Tinctur, darinnen die schöne Jungfrau gewohnet hat, irdisch, müde, matt und schwach: denn die kräftige Wurzel der Tinctur, davon sie ihre Mächtigkeit ohne einigen Schlaf oder Ruhe hatte, als die himmlische *matrix*, welche Paradeis und Himmelreich hält, entwich in Adam, und ging in ihr Aether, sie ist blieben im göttlichen *principio*, und der Geist oder Seele Adams ist blieben mit seinem eigenthümlichen Wurm im dritten *principio* dieser Welt" (Drei Princ. 13, 8.). Allein demungeachtet kann die Jungfrau nicht vom Jüngling lassen. „Die Jungfrau als die göttliche Kraft stehet im Himmel und Paradeis, und spieguliret sich in der irdischen Qualität der Seelen, als in der Sonnen, und nicht im Monden, verstehe im höchsten *principio* des Geistes dieser Welt, da die Tinctur am edelsten und hellesten ist, da des Menschen Gemüth entstehet. Und wollte gerne in ihren *locum* zu ihrem Bräutigam, wenn nur nicht das irdische Fleisch mit dem irdischen Gemüthe und Sinnen im Wege wäre: denn in das gehet die Jung-

frau nicht, sie läßet sich nicht im irdischen *centrum* binden. Ihre Spigulirung mit Verlangen und viel Rufen, Vernehmen und inbrünstigem Sehnen verbringet sie die ganze Zeit, weil die Frau an ihrer statt lebet, aber dem Wiedergebornen erscheint sie in hoch triumphirender Gestalt, im *centro* des Gemüths, verteufet sich auch oft bis in die Tinctur des Herzens-Geblüts, davon der Leib mit Gemüthe und Sinnen so hoch zitternd und triumphirend wird, gleich als wäre er im Paradeis, krieget auch alsbald paradeisischen Willen. Allda wird das edle Senfkorn gesäet, davon Christus saget, welches erstlich klein ist, und hernach als ein Baum wächset, sofern das Gemüth im Willen beharret. Aber die edle Jungfrau verharret nicht beständig, denn ihre Geburt ist viel höher, darum wohnet sie nicht in irdischen Gefässen, sondern sie besuchet also ihren Bräutigam zu Zeiten einmal, wenn er ihr auch begehret, wiewohl sie ihm mit Ehrerbietung allezeit eher zuvorkommt, und ihm ruft, als er" (Drei Princ. 13, 9. f.). „Die Jungfrau ruffet stets dem Herzen Gottes, daß er wolle ihren Gespielen erlösen von dem finstern Wurm. Aber die göttliche Antwort stehet: des Weibes Samen soll der Schlangen den Kopf zertreten, das ist, der Schlangen Finsterniß soll geschieden werden von deinem Bräutigam. Das finstere Kleid, damit die Schlange deinen Bräutigam hat bekleidet, und deine Perle und schöne Krone verdunkelt, soll zerbrechen und zur Erden werden, und du sollst mit deinem Bräutigam dich in mir freuen: das war mein ewiger Wille, der muß bestehen" (Drei Principien 12, 49.). „Die Jungfrau selbst im *centrum* des Lebens-Lichts spricht zu uns: Mein ist das Licht, die Kraft und Herrlichkeit, mein ist die Porten der Erkenntniß. Ich lebe im Lichte der Natur, und ohne mich kannst du nichts sehen oder erkennen von meiner Kraft; Ich bin im Lichte dein Bräutigam, und deine Begierde nach meiner Kraft ist mein

Anziehen in mich; Ich size in meinem Thron, aber du kennest mich nicht; Ich bin in dir und dein Leib nicht in mir; Ich unterscheide und du siehest es nicht; Ich bin das Licht der Sinnen, und die Wurzel der Sinnen ist nicht in mir, sondern neben mir; Ich bin der Wurzel Bräutigam, aber sie hat ein rauh Röklein angezogen, ich lege mich nicht in ihre Arme, bis sie das auszeucht, alsdann will ich in ihren Armen ewig ruhen, und die Wurzel zieren mit meiner Kraft, und ihr geben meine schöne Gestalt, und mich ihr vermählen mit meinen Perlen" (Drei Princ. 16, 3. vgl. 15, 46, 16, 29.). Die Jungfrau ist also überhaupt das im Menschen wirkende, höhere, geistige Princip, sie ist die Ursache, daß das Band, das den Menschen mit Gott verbindet, nicht völlig sich auflöst, vielmehr aufs neue geknüpft wird. Ist sie aber dieß, wie verhält sie sich zu Christus, dem menschgewordenen Sohn Gottes, und der von ihm ausgehenden Thätigkeit zur Erlösung und Wiedergeburt des Menschen? Es ist dieß einer der dunkleren Punkte des Böhme'schen Systems, welcher aber auch durch den Rükblik auf die verwandten Systeme mehr Licht zu erhalten scheint. Die Jungfrau ist im Grunde nichts anders als Christus selbst, die weibliche Form desselben. In ein eigenes Verhältniß sezt Böhme in dieser Beziehung das Wort der Verheißung vom Schlangentreter zu der Jungfrau. „Das Wort, das Gott der Vater zu Adam und Eva vom Schlangentreter redete, ging aus dem Herzen und Munde Gottes, und es war der Funke der Liebe aus dem Herzen Gottes, welcher von Ewigkeit in dem Herzen Gottes gewesen war. Dieses Wort hat sich (als Gegenwirkung gegen das Einsprechen des Teufels bei der Verführung — Von der Gnadenw. 7, 17.) in Adam und Eva ins Lebens-Licht, in seinem *centro*, mit eingebildet, und vermählet mit der theuren und werthen Jungfrau der Zucht, ewig bei Adam und Eva zu bleiben, und sie zu schüzen vor

den feurigen Essentien und Stichen des Teufels. Dieses Wort sollte die Seele erleuchten, und in Zerbrechung des Leibes der Seelen Licht seyn, und die Seele durch die Thoren der Finsterniß ins Paradeis vor Gottes klares Angesicht führen ins ander *principium*, ins Element, da keine Qual ist. Und dasselbe Wort ist durch die ersten zween Menschen fortgepflanzt worden von einem aufs ander, alles in des Lebens Geburt und Anzündung der Seelen, aber im *centro*, und ist einem jeden das Himmelreich in seinem Gemüthe nahe, und kann es erreichen, so er nur immer will, denn Gott hat es ihm aus Gnaden geschenkt" (Drei Princ. 17, 107—112.). Ist hiedurch nicht deutlich ein dem Menschen eingebornes Bewußtseyn der Erlösung als das höhere Princip bezeichnet, das auch nach dem Fall noch in ihm war? „Christus konnte nur der Sohn der Jungfrau seyn, er ist selbst eine Jungfrau im Gemüthe, gleich dem ersten Adam in der Schöpfung. Er ist Gott und im Vater der Ewigkeit erboren. Gott gebieret allein sein Herz und Sohn, wenn er aber den Willen fasset, die Kraft zu gebären, so ist das Fassen sein Wort, das der Vater spricht aus sich, aus dem Willen vor dem Willen, und das Ausgesprochene vorm Willen ist die ewige Weisheit Gottes, die Jungfrau der Zucht, die das starke *fiat* Gottes zum Werkzeug hat, damit sie alles schaffet und im Anfang geschaffen hat, und erbliket sich in allen geschaffenen Dingen, daß die Wunder aller Dinge durch sie an den Tag gebracht werden, und aus demselben Herzen und Worte Gottes des Vaters, mit und durch die züchtige Jungfrau Gottes, seiner ewigen Weisheit, der Allwissenheit, ist ausgegangen der Schlangenvertreter in und mit dem Worte der Verheißung Gottes des Vaters, und hat sich in Adams und Hevä Gemüthe eingebildet, und vermählet in Ewigkeit, und der Seele die Thoren zum Himmelreich eröffnet, und sich mit der keuschen Jungfrau ins

*centrum* des Lebenslichtes eingesezet in die Porten Gottes, und die Jungfrau der Seele zum steten Gesellen gegeben, davon der Mensch sein Wiz und Verstand hat, sonst hätte er es nicht. Sie ist die Porten der Sinnen, jedoch lässet sie den natürlichen Rath den Sternen: dieweil die Seele im Sternen=Quall lebet und zu rauhe ist, kann sie sich nicht in die Seele einbilden, sondern weiset ihr den Weg Gottes, so aber die Seele ein Höllen=Wurm wird, so weichet sie in ihre Thore, und stehet vor Gott, vor seinem Worte und Herzen. Dieweil aber die Seelen Adams und Hevä und aller Menschenkinder zu rauhe, wild, vom ersten *principio* zu harte angesteket waren, daß sie die Quall der Hölle in sich hatten, zu allem Bösen geaneignet, so bildete sich das Wort und der Schlangentreter nicht in die Seele Adams alsobald — bis endlich das Wort Mensch wurde. Es ist aber nicht dießmal das Wort zur Menschwerdung erst aus dem hohen Himmel über den Sternen heruntergefahren und Mensch worden, wie die Welt in Blindheit narret. Nein, sondern das Wort das Gott im Paradeis sprach vom Schlangentreter, welches sich in die Thoren des Lebenslichts einbildete, im *centro* der Himmelsporten inne stehend, und ins heiligen Menschen Gemüthe, empfindlich wartend bis auf diese Zeit, dasselbe Wort ist Mensch worden, und ist das göttliche Wort wieder in die Jungfrau der göttlichen Weisheit, welche Adams Seelen ward neben dem Wort gegeben zu einem Lichte, und dem Wort zu einem Diener, eingegangen. Der Wille des Herzens Gottes im Vater ist aus dem Herzen in den Willen der Weisheit vorm Vater eingegangen in ewige Vermählung, und dieselbe Jungfrau der Weisheit Gottes im Worte Gottes hat sich in der Jungfrauen Marien Schooß in ihre jungfräuliche *matricem* eingegeben, und einvermählet eigenthümlich, unweichend in Ewigkeit, verstehe in die Essentien, und in der Tinctur des Elements, welches

vor Gott rein und unbeflekt ist, darinnen ist das Herze Gottes englischer Mensch worden, als Adam war in der Schöpfung" (Drei Principien 18, 22 — 41). „Ist Christus nach der Schrift von einer reinen Jungfrauen ohne Sünde empfangen und geboren, so sagen wir nach unserer Erkenntniß, daß die reine züchtige Jungfrau, in welcher Gott geboren ist, ist die reine züchtige Jungfrau vor Gott, und ist eine ewige Jungfrau. Ehe Himmel und Erde geschaffen worden, war sie eine Jungfrau, und darzu ganz rein und ohne einigen Makel. Und dieselbe reine geistige Jungfrau Gottes hat sich in Mariam eingelassen in ihrer Menschwerdung, und ist ihr neuer Mensch im heiligen Element Gottes gewesen. — Wir können nicht sagen, daß die himmlische Jungfrau, als sie in Mariam einging, ist irdisch worden, sondern wir sagen, daß die Seele Mariä hat die himmlische Jungfrau ergriffen, und daß die himmlische Jungfrau hat der Seelen Mariä das himmlische neue reine Kleid des heiligen Elements aus der geistigen Jungfrauen Gottes, als aus Gottes Barmherzigkeit angezogen als einen neuen wiedergeborenen Menschen, und in demselben hat sie den Heiland aller Welt empfangen, und in dieser Welt geboren. Er hat zwar unsern Leib an sich genommen, aber nicht mit dem *ternarius sanctus* vermischt, d. h. mit dem reinen Element, der reinen heiligen, himmlischen Erde, worin er in die Irdigkeit sich einließ" (Drei Principien 22, 36. 38. 44. f. 71. f.). Nehmen wir diese Hauptstellen, in welchen sich der wahre Sinn der in so mancherlei Wendungen und Wiederholungen, und mit so manchen Zusäzen paracelsischer Weisheit vorgetragenen Ideen am klarsten herauszustellen scheint, zusammen, so läßt sich wohl nicht läugnen, daß, so sehr auch dabei Böhme von der Menschwerdung, Geburt und der Geschichte Christi als einer Reihe äusserlich erfolgter Begebenheiten spricht und keinen Zweifel in die Realität dieser äussern Geschichte

Wenn nun der Eigenwille dem Universalwillen, dem lichten, verständigen Princip sich unterordnet, und mit seinen vereinigten Kräften sich ihm dienstbar macht, als Basis und Organ, ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung, oder gut, wenn er aber, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu seyn strebt, das, was er nur ist, wiefern er im *centro* bleibt, auch in der Peripherie, oder als Geschöpf, seyn will, so ist eben diese Erhebung des Eigenwillens auch das Böse. Diese Umkehrung der Principien, diese falsche Einheit, ist das Positive im Begriffe des Bösen, das nicht als bloße Negation und Privation gedacht werden kann. Was aber die Wirklichkeit des Bösen betrifft, so kann seine universelle Wirksamkeit, der unverkennbar allgemeine Gegensaz des Bösen gegen das Gute, nur daraus begriffen werden, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig ist. Wäre die Einheit der Principien im Menschen ebenso unauflöslich wie in Gott, so wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire, er kann aber nicht wirken ohne die Einheit und den Gegensaz hervorzurufen, der Wille des Grundes erregt daher gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit, damit, wenn nun der Geist (die lebendige Einheit oder Identität der Principien) als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein widerstrebendes finde, darinnen er sich verwirklichen könne. Die anfängliche Schöpfung ist nur die Geburt des Lichtes in dem Reiche der Natur, wobei das finstere Princip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm erhoben werden konnte, es muß aber auch ein anderer Grund der Geburt des Geistes seyn, ein zweites Princip der Finsterniß, der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erwekte Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der re-

gellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jezt ein höheres Ideales entgegensezt, den urbildlichen und göttlichen Menschen, denjenigen, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle andere Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Das Böse ist daher nichts anders, als die im Reiche der Geschichte hervortretende höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes, diejenige Reaction des Grundes zur Offenbarung, in welcher der Mensch sich in der Eigenheit und Selbstsucht ergreift, und bei der Zwietracht der beiden Principien an die Stelle, da Gott seyn sollte, ein andrer Geist sich schwingt, der umgekehrte Gott, jenes durch die Offenbarung zur Actualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher nur durch falsche Imagination, selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn entlehnt. Von selbst ergibt sich hieraus das Verhältniß des Bösen zu Gott. Das Böse ist nothwendig, weil ohne das Böse auch das Gute nicht wäre, Gott nur durch den Gegensaz der Principien sich offenbaren kann. Deßwegen kann aber doch nicht gesagt werden, daß Gott das Böse gewollt habe: denn der Wille zur Schöpfung war unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten. Das Böse aber kommt nicht von Gott, sondern aus dem Grunde, der zwar die nicht aufzuhebende Bedingung der Existenz, oder der Persönlichkeit Gottes ist, aber nicht Gott selbst. Aber selbst aus dem Grunde kommt das Böse nicht unmittelbar als Böses. Denn der Wille des Grundes ist ja nur die Erwekung des creatürlichen Lebens, das Böse selbst aber ist nicht die erregte Selbstheit an sich, sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensaz, dem Licht, oder dem Universalwillen, losgerissen hat: dieses Sichlossagen vom Guten ist erst die Sünde. Wie aber das Böse, sofern es aus dem Grunde kommt, nicht an sich das Böse ist, so ist es auch, wenn es vom Guten gänzlich geschieden

In diesem Bewußtseyn einer höhern unmittelbaren Erkennt=

---

Gnostiker Christus zur Sophia und zum h. Geist sezten, sofern der Geist als weibliches Wesen die Mutter Christi seyn sollte. Als die Weisheit Gottes, die vor Gott steht, und die Wunder Gottes eröffnet (wie die Weisheit in den salomonischen Schriften und den Apokryphen, beschreibt sie ja auch Böhme. Sie erblikt sich in allen Essentien und in derselben Erblikung als aus dem ewigen Element gehen aus Farben, Kunst und Tugend und die Gewächse der Lilie Gottes, welcher sich die Gottheit immer erfreuet in der Jungfrauen der Weisheit (Drei Princ. 14, 89.). Die merkwürdigste Parallele aber scheint mir der manichäische Mythus von den Lichtgestalten und der Himmelsjungfrau darzubieten, von welchem ich in meiner Darstellung des manich. Rel. systems S. 214. f. gehandelt habe. Wie der Anblik der himmlischen Lichtgestalten den Naturtrieb der Dämonen erregt, so daß die Sehnsucht der Finsterniß nach dem Licht die ganze Natur in Bewegung sezt, und sich als geschlechtliche Begierde äussert, so läßt auch Böhme seine Himmelsjungfrau auf dieselbe Weise auf die Natur einwirken. Die Hauptstelle hierüber ist (Drei Princ. 14, 33.): „Durch das große Sehnen der Finsterniß nach dem Licht und Kraft Gottes ist diese Welt aus der Finsterniß erboren, da sich die heilige Kraft Gottes in der Finsterniß spigulirte: darum blieb diese große Sucht und Sehnen nach der göttlichen Kraft im Geist der Sonnen, Sternen und Elementen und in allen Dingen. Alles ängstet und sehnt sich nach der göttlichen Kraft, und wollte gern der Eitelkeit des Teufels los seyn, weils aber nicht seyn kann, so mußten alle Creaturen warten bis in ihre Zerbrechlichkeit, da sie in ihr Aether gehen, und erlangen den Siz im Paradeis, aber nur in der Figur und Schatten, und der Geist wird zerbrochen, welcher eine solche Lust allhie verbringt. Nun aber muß diese Lust also seyn, sonst würde keine gute Creatur, und wäre in dieser Welt eine eitel Hölle und Grimmigkeit. Alsdann nun die Jungfrau im ander *principio* sieht, daß sie der Geist dieser Welt nicht kann erreichen, und sich gleich=

niß trat Böhme den nur am Buchstaben hängenden Theo-

---

wohl die Jungfrau immer im Geist dieser Welt spiguliret zu ihrer Lust der Früchte und Gewächse aller Dinge, so ist er also lüstern und suchet immer die Jungfrau, erhebet manche Creatur mit großer Wize und List, und bringet sie in höchsten Grad, so er nur kann, und vermeinet immer, es soll ihm die Jungfrau wieder erboren werden, welche er in Adam hatte erbliket vor seinem Falle. Welcher auch Adam zum Falle brachte, daß er in seiner Jungfrau wollte wohnen, und also Adam zwinget mit seiner großen Lust, daß er in Schlaf fiele, das ist, er sezte sich mit Gewalt in Adams Tinctur zur Jungfrauen, und wollte in sie und mit ihr inqualiren, und ewig leben, davon die Tinctur müde ward, und die Jungfrau wich. — Schon damals, als die züchtige Jungfrau in Adam sich befand mit großer Weisheit, Sanftmuth und Demuth, wurden die äussern Elementa lüsternd nach dem Ewigen, sich in die züchtige Jungfrau zu erheben, und darinnen zu qualificiren, dieweil Adam aus ihnen, aus der *quinta essentia,* war ausgezogen, so begehrten sie das Ihre, und wollten in dem Ihren qualificiren, was doch Gott Adam verbot (15, 17.). Dieweil der Seelengeist aus dem Ewigen ist, und die Jungfrau hatte vor dem Fall, so suchet nun immer der Geist der großen Welt die Jungfrau im Seelengeist, und meinet, sie sey noch allda, wie vorm Falle, da sich der Geist der großen Welt in Adams Jungfrau erblikte mit so großer Freuden, und wollte auch in der Jungfrau leben, und ewig seyn, dieweil er fühlte seine Zerbrechlichkeit, und wie er also rauhe in sich selbst wäre, wollte er empfahen der Jungfrauen Süssigkeit und Freundlichkeit und in Ihr leben, daß er nicht wieder zerbräche, sondern ewig lebte." (Drei Princ. 14, 32.). Wie der Weltgeist (der manichäische Dämon wenigstens sofern er, wie dieser, der Herrscher der Sternen- und Elementen-Welt ist,) von einer als Geschlechtslust sich äussernden Sehnsucht nach der Jungfrau hingezogen wird, so ist dieselbe Sehnsucht nach der Jungfrau auch die Ursache des geschlechtlichen Verlangens überhaupt. „Die Tinctur hat eine

logen seiner Zeit mit derselben Zuversicht entgegen, mit

---

Sehnsucht nach der Jungfrau, sie ist die göttliche Anneiglichkeit, und suchet immer die Jungfrau, ihre Gespielin, die männliche sucht sie im Weiblichen, die weibliche im Männlichen, davon kommt das große Begehren des männlichen und weiblichen Geschlechtes, daß sich je eines begehret mit dem andern zu vermischen, und die große feurige Liebe, daß sich die Tincturen also miteinander vermischen, und einander kosten mit ihrem lieblichen Geschmack, da je eines meint, es habe die Jungfrau." (Drei Princ. 13, 39.) — Die Manichäer erklärten aus der ungestümmen Bewegung, in welche der Dämon durch den Anblik der Jungfrau versezt wird, Naturerscheinungen wie Donner und Bliz, die sie nicht für Wirkungen Gottes sondern des Dämon hielten. In dem leztern wenigstens stimmt Böhme ebenfalls ihnen bei. Vgl. oben S. 579. und Drei Princ. 17, 68.: „Christus nennt den Teufel nicht vergebens einen Fürsten dieser Welt. Denn er ists auch nach dem ersten *principio*, nach dem Reich der Grimmigkeit, und bleibets in Ewigkeit, aber nach dem Reich der vier Elementen und Sternen ist ers nicht: so er darinnen volle Macht hätte, so würde kein Gewächse noch Creatur auf Erden seyn. Er kann den Ausgang der vier Elemente nicht betreten, denn er ist im Urkunde, und ist ein *principium* dazwischen (eben dadurch, daß er durch das dritte Princip gehemmt und gebunden ist, tritt in der bestehenden Welt an seine Stelle der Geist der großen Welt, weßwegen beide Lucifer und der Weltgeist zusammen dem manichäischen Dämon oder Fürsten der Finsterniß entsprechen); allein, wenn das Gestirne in den Elementen den Grimm des Feuers im Ungewitter erreget, da ist er Meister Gaukelfechter und erlustiget sich." Dieses Gaukelspiel erinnert zum Theil an das *figmentum diaboli*, wie die Manichäer die Welt nannten. Darst. des manich. Religionssystems (S. 396. 399.), jedenfalls kann man sich als Gesticulationen ähnlicher Art die leidenschaftlichen Bewegungen des um den Besiz der Jungfrau sich abmühenden Weltfürsten denken. Die gemeinsame Hauptidee ist immer

welcher die Gnostiker und Manichäer, gemeinen Christen gegenüber, sich allein für die Wissenden hielten [14]).

---

der Kampf des Lichts und der Finsterniß, der in der Natur und im Leben des Menschen überall ein Aufstreben nach dem Licht, ein Ringen nach Freiheit, ein Fortschreiten zu einer höhern Stufe, erblicken läßt, aber auch überall einen Widerstreit der Form und Materie. „Denn die Seele begreift den höchsten Sinn, sie siehet, was Gott, ihr Vater, macht, und arbeitet mit in der himmlischen Formung, darum cirkelt sie den Naturgeistern ein Modell für, wie sie sollten ein Ding bilden. Und nach dieser Fürbildung der Seelen werden alle Dinge in dieser Welt gemacht: denn die verderbte Seele arbeitet immer, daß sie möchte himmlische Formen bilden, aber sie kann nicht, denn sie hat zu ihrer Arbeit und Werk nur irdischen verderbten Salitter, ja eine halbtodte Natur, darinnen sie nicht kann himmlische Figuren bilden.“ Aur. 15, 41.

14) Seine Rechenschaft, von wem er seine hohe Gaben des Geistes empfangen, im ersten Theil seiner Werke (S. 19.) beginnt mit dem Saze: „Gott hat mir das Wissen gegeben. Nicht ich, der ich der Ich bin, weiß es, sondern Gott weiß es in mir. Die Weisheit ist seine Braut, und die Kinder Christi sind in Christo, in der Weisheit, auch Gottes Braut.“ Damit vergl. man z. B. Drei Principien 3, 5.: „Es ist in der Theologen Bücher meistentheils nur die Historia beschrieben, daß es einmal geschehen sey, und daß wir sollen wieder neu geboren werden in Christo. Was verstehe ich aber davon? Nichts als die *historiam*, daß es einmal geschehen sey, und wieder geschehe, und geschehen soll. Unsere Theologen legen sich mit Händen und Füssen darnieder und mit ganzem Vermögen, mit Verfolgen und Schmähen, daß man nicht soll forschen vom tiefen Grunde, was Gott sey, man solle nicht in der Gottheit grübeln und forschen: so ich aber soll teutsch davon reden, was ists? Ein Koth und Unflath ist es, daß man den Teufel verdeket. — Aber es kommt eine Zeit, da die Morgenröthe des Tages anbricht.“ Vgl. 18, 37.

Das der Menschheit inwohnende göttliche Princip kann nach der hier zu Grunde liegenden Weltansicht nur successiv in der Reihe bestimmter Momente und Epochen sich entwikeln. Das Christenthum ist der große Wendepunct, mit welchem das zwar zuvor schon vorhandene und sich äusernde, aber noch immer gebundene und gehemmte Princip zu seinem Durchbruch kommt. „Im Tode Christi ist der Dekel von Mosis Angesicht aufgehoben, und während bisher die Sternen mit den vier Elementen durch des Teufels Inficiren dem Menschen einen Dunst und Nebel gemacht haben, daß er dem Mosi nicht in die Augen siehet, so grünet jezt die von dem Durchbrecher durch die Thoren der Tiefe gepflanzte, und in die Hände der edlen Jungfrau gegebene Lilie durch die durchgrabene Tafel Mosis mit ihrem starken Ruch, welcher ins Paradeis Gottes reuchet" (Drei Princ. 17, 38.)[15]. Aber ungeachtet dieser typischen Beziehung Mosis auf Christus, hat doch Moses „seine Geseze und scharfe Lehre im Eifer und Feuer durch den Geist der großen Welt, der mit dem grimmigen Zorn Gottes inqualiret, und aus Einer Wurzel ist, gegeben (20, 21.), da denn versuchet ward, ob's möglich wäre, daß die Seele könnte durch des Vaters Klarheit im Feuer geranzioniret werden, so sie lebeten in seinem Geseze, welches schärfete und verzehrete, und der Seele eine große Schärfe war" (18, 31. f.). Ebenso deutete zwar die edle Jungfrau im Geiste der Propheten auf den Weibessamen, und die Propheten haben aus Gott geredet, aber „aus seinem Grimme über die Sünde, durch den Geist der großen Welt, der wollte auffressen, was er gemacht hatte, darum daß die Liebe war verloschen" (20, 22.). Eine weitere, tiefer gehende Anwendung von seinen Ideen

15) Darum spielt auch bei J. Böhme die Allegorie eine große Rolle. Sein „*Mysterium magnum*" ist eine allegorische Erklärung des ersten Buchs Mosis.

auf die Geschichte hat Böhme nicht gemacht, sosehr auch eine solche durch ihn vorbereitet ist.

## 2. Die Schelling'sche Naturphilosophie.

Indem wir nun von der Böhme'schen Theosophie aus unmittelbar auf dasjenige übergehen, was in der neuesten Zeit in der Geschichte der Religionsphilosophie, oder der Gnosis, Epoche macht, ist es gleichwohl nur eine Wiederauffassung Böhme'scher Ideen, was wir als das Nächste nach der langen Periode seit Böhme bis zum Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts für den Zwek unserer Untersuchung hervorheben können. Es ist bekannt, und durch die gegebene Darstellung des Böhme'schen Systems nur um so mehr ins Licht gesezt, in welchem Verhältniß die Grundideen der berühmten philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, und die damit zusammenhängenden Gegenstände (Schelling's Philos. Schriften I. 1809.) zu Böhme'schen Ideen stehen. Ohne der Originalität des großen Denkers im Geringsten zu nahe zu treten, darf mit Recht behauptet werden, daß der wesentliche Inhalt der genannten Untersuchungen als eine wissenschaftliche Verarbeitung und Durchbildung der Ideen anzusehen ist, die Böhme aus der mystischen Tiefe seines reichen Geistes zunächst als rohes Material zu Tage gefördert hat. Wie Böhme ein erstes und zweites Princip im angegebenen Sinne unterscheidet, so unterscheidet Schelling von Gott, absolut betrachtet, oder von Gott, sofern er existirt, den Grund der Existenz Gottes, den Gott in sich hat, die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Dieser Unterscheidung zufolge, sind die Dinge sowohl in Gott, als geschieden von Gott, sofern sie ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er selber ist, in dem Grunde seiner Existenz. Auch Schelling spricht da-

her von einer Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären, die nicht das Eine selbst ist, aber doch mit ihm gleich ewig, die Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebären will, aber insofern die Einheit noch nicht in sich selbst hat, die daher für sich betrachtet, auch Wille ist, aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbstständiger und vollkommener Wille, nicht ein bewußter, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand ist, in welchem, als dem Worte jener Sehnsucht Gott selbst sich verwirklicht. Der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, spricht, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, das Wort aus. Es sind daher, da in Gott ein unabhängiger Grund von Realität ist, zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes, der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich selbst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei seyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Gott sezt als Verstand, als intelligentes Princip, als Licht, das Licht in den dunkeln Grund, und hebt das in dem Grunde verschlossene Licht hervor. Dieser Verklärung des dunkeln Princips in Licht widerstrebt zwar der Grund, damit immer ein dunkler Grund und die Dualität der Principien in Gott bleibe, aber die Liebe und Güte, als das *communicativum sui*, muß überwiegen, damit eine Offenbarung sey. Gott wird demnach erst, indem er sich zum Grunde seiner selbst macht, durch die Schöpfung sich ausbreitet, das dunkle Princip in Licht verklärt, zu einem sittlichen, persönlichen, wahrhaft intelligenten Wesen. Das Vollkommene wird nicht gleich von Anfang, weil Gott nicht blos ein Seyn, sondern ein Leben ist. Alles Leben aber hat ein Schiksal, und ist dem Leiden

und Werden unterthan. Auch diesem hat sich also Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die lichte und die finstere Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich, und in der Verwirklichung durch Gegensaz ist nothwendig ein Werden. Gott unterwirft sich also selbst dem Werden und Leiden, damit die Creatur möglich sey, durch die Scheidung der Kräfte das concrete individuelle Leben aus dem Dunkel ans Licht trete, und in dieser steten Transmutation des dunkeln Princips in Licht er selbst erst Gott im eminenten Sinne werde. In diesem göttlichen Lebensproceß ist auch nach Schelling der lebendige Mittelpunct, um welchen sich der Gegensaz bewegt, der Mensch. Denn die Erhebung des allertiefsten *centri* in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen ausser im Menschen. In ihm ist die ganze Macht des finstern Princips, und in demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts, der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide *centra*. Im Menschen allein hat Gott die Welt geliebt, und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im *centro* ergriffen, als sie mit dem Lichte in Gegensaz trat. Erst im Menschen wird das in allen andern Dingen noch zurükgehaltene und unvollständige Wort, das der ewige Geist in die Natur ausspricht, völlig ausgesprochen. Wenn nun in dem ausgesprochenen Worte sich der Geist offenbart, d. h. Gott als *actu* existirend, so besteht der Unterschied zwischen dem Geiste des Menschen und Gott als Geist darin, daß diejenige Einheit der Principien, die in Gott unzertrennlich ist, im Menschen zertrennlich seyn muß. Diese Zertrennlichkeit der Principien im Menschen ist die Möglichkeit des Guten und Bösen. Der Gegensaz des Guten und Bösen ist an sich kein anderer als derselbe, welchen die beiden Principien bilden. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, der Eigenwille.

Wenn nun der Eigenwille dem Universalwillen, dem lichten, verständigen Princip sich unterordnet, und mit seinen vereinigten Kräften sich ihm dienstbar macht, als Basis und Organ, ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung, oder gut, wenn er aber, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu seyn strebt, das, was er nur ist, wiefern er im *centro* bleibt, auch in der Peripherie, oder als Geschöpf, seyn will, so ist eben diese Erhebung des Eigenwillens auch das Böse. Diese Umkehrung der Principien, diese falsche Einheit, ist das Positive im Begriffe des Bösen, das nicht als bloße Negation und Privation gedacht werden kann. Was aber die Wirklichkeit des Bösen betrifft, so kann seine universelle Wirksamkeit, der unverkennbar allgemeine Gegensaz des Bösen gegen das Gute, nur daraus begriffen werden, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig ist. Wäre die Einheit der Principien im Menschen ebenso unauflöslich wie in Gott, so wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire, er kann aber nicht wirken ohne die Einheit und den Gegensaz hervorzurufen, der Wille des Grundes erregt daher gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit, damit, wenn nun der Geist (die lebendige Einheit oder Identität der Principien) als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein widerstrebendes finde, darinnen er sich verwirklichen könne. Die anfängliche Schöpfung ist nur die Geburt des Lichtes in dem Reiche der Natur, wobei das finstere Princip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm erhoben werden könnte, es muß aber auch ein anderer Grund der Geburt des Geistes seyn, ein zweites Princip der Finsterniß, der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erwekte Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der re-

gellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jezt ein höheres Ideales entgegensezt, den urbildlichen und göttlichen Menschen, denjenigen, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle andere Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Das Böse ist daher nichts anders, als die im Reiche der Geschichte hervortretende höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes, diejenige Reaction des Grundes zur Offenbarung, in welcher der Mensch sich in der Eigenheit und Selbstsucht ergreift, und bei der Zwietracht der beiden Principien an die Stelle, da Gott seyn sollte, ein andrer Geist sich schwingt, der umgekehrte Gott, jenes durch die Offenbarung zur Actualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher nur durch falsche Imagination, selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn entlehnt. Von selbst ergibt sich hieraus das Verhältniß des Bösen zu Gott. Das Böse ist nothwendig, weil ohne das Böse auch das Gute nicht wäre, Gott nur durch den Gegensaz der Principien sich offenbaren kann. Deßwegen kann aber doch nicht gesagt werden, daß Gott das Böse gewollt habe: denn der Wille zur Schöpfung war unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten. Das Böse aber kommt nicht von Gott, sondern aus dem Grunde, der zwar die nicht aufzuhebende Bedingung der Existenz, oder der Persönlichkeit Gottes ist, aber nicht Gott selbst. Aber selbst aus dem Grunde kommt das Böse nicht unmittelbar als Böses. Denn der Wille des Grundes ist ja nur die Erwekung des creatürlichen Lebens, das Böse selbst aber ist nicht die erregte Selbstheit an sich, sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensaz, dem Licht, oder dem Universalwillen, losgerissen hat: dieses Sichlossagen vom Guten ist erst die Sünde. Wie aber das Böse, sofern es aus dem Grunde kommt, nicht an sich das Böse ist, so ist es auch, wenn es vom Guten gänzlich geschieden

ist, was die Endabsicht der Schöpfung und die vollkommene Actualisirung Gottes ist, nicht mehr als Böses. Es konnte nur wirken durch das Gute, das ihm selbst unbewußt in ihm war. Wird es aber im Sterben von allem Guten geschieden, so ist sein Zustand ein Zustand des Nichtseyns, ein Zustand des beständigen Verzehrtwerdens der Activität, oder dessen, was in ihm activ zu seyn strebt. Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden, die aus der Finsterniß ans Licht Gebornen schliessen sich dem idealen Princip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist. Der Geist lebt als das göttliche Bewußtseyn auf gleiche Weise in beiden Principien, Gott ist Alles in Allem, die im Geiste realisirte absolute Identität des Existirenden mit dem Grunde zur Existenz. Dieser absoluten Identität, die das Resultat der Offenbarung Gottes ist, entspricht auf der entgegengesezten Seite die ursprüngliche Indifferenz, oder der über die Dualität der Principien hinausliegende, aber sie bedingende, und in zwei gleich ewige Anfänge sich theilende Urgrund.

Diese kurze Darlegung der Hauptideen des Schelling'schen Systems, soweit es in der Abhandlung über die Freiheit enthalten ist, zeigt sogleich auch die Verwandschaft desselben sowohl mit der Böhme'schen Theosophie als der alten Gnosis. Das Wissen ist nur insofern ein absolutes, sofern es sich seiner Vermittlung bewußt ist, dieser Vermittlung kann es sich aber nur dadurch bewußt werden, daß das Object des Wissens selbst, das Absolute, nach den verschiedenen Momenten, in die es, um sich mit sich selbst zu vermitteln, auseinander geht, erkannt wird. Dieser Standpunct, welcher sich uns bisher als der eigenthümliche der Gnosis in allen

ihren verschiedenen Gestaltungen ergeben hat, ist auch der Schelling'sche. Darum widersezt sich auch Schelling mit allem Nachdruck der Ansicht derer, welche, wie sich Schelling im Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen (S. 95.) ausdrükt, „einen ein für allemal fertigen, ebendarum wahrhaft unlebendigen, todten Gott annehmen," oder (S. 77.) „den Begriffen eines schalen Theismus, der in Gott keine Unterscheidung zuläßt, der das Wesen, in dem alle Fülle wohnt, als ein schlechthin einfaches — rein ausgeleertes, substanzloses, nur eben noch fühlbares beschreibt." Gott muß, wenn er ein lebendiger Gott seyn soll, sein ewiges Wesen selbst erst gebären, ein Leben und darum auch ein Schiksal haben, er kann daher nicht blos unter dem abstracten Begriffe des Seyn's, er muß auch unter dem concreten Begriffe des Werdens gedacht werden, jedes Werden aber sezt Unterschiede und Momente voraus, in welche das ursprünglich Eine, um sich mit sich selbst zu vermitteln, auseinandergehen muß. Die Momente dieses göttlichen Lebensprocesses sind auch bei Schelling dieselben, um welche alle gnostischen Systeme sich bewegen, die drei Hauptmomente: 1. Gott an sich, als absolute Causalität in ihrer reinen Abstractheit gedacht, von Schelling die absolute Indifferenz, oder der Urgrund genannt; 2. Die Welt, oder die Schöpfung, in welcher sich Gott nach der realen, dunkeln, noch nicht intelligenten Seite seines Wesens, sofern der Grund in ihm ist, ausbreitet, oder sich herabläßt, indem er sich, nemlich einen Theil (eine Potenz) von sich zum Grunde macht, damit die Creatur möglich sey, und in diesem Werke seiner Demuth und Herablassung, der Schöpfung, sich wie dem Werden, so auch dem Leiden unterwirft. Abh. über die Freih. S. 493. Denkm. S. 91. f. Es ist dieß dieselbe Seite der Offenbarung des göttlichen Wesens, die die gnostischen Systeme als einen Abfall aus dem Pleroma, ein Versinken in das Chaos, als die Leiden der Sophia, als ein Gebunden-

werden des lichten Princips durch die Macht der Finsterniß beschreiben, das Reich des creatürlichen Seyns und Lebens, in welchem der Demiurg waltet, die reale Natur, die sichtbare Welt, die als der Grund vorangehen muß, damit das lichte Princip sich entwikle. Je mehr das hier waltende Princip des creatürlichen Seyns und Lebens in seinem reinen Für-sich-seyn und in seiner Entfremdung vom Lichtprincip aufgefaßt wird, desto mehr kommt ihm auch der Begriff des Bösen zu, in demselben Sinn, wie nach Schelling das Böse seine Wurzel im Grunde hat. 3. Der Wendepunct, in welchem der aus seinem An-sich-seyn in die Besonderheit des Seyns, die Welt, die Natur herausgetretene Geist sich gleichsam sammelt und concentrirt, um zu sich zu kommen, und sich in sich selbst, in einem lichten Mittelpunct, zu erfassen, ist in allen diesen Systemen der Mensch, in welchem das Besondere zugleich das Allgemeine, aber mit concreter Bestimmtheit ist. Auch nach Schelling ist daher der Mensch, wie nach den Gnostikern, der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblik, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte (Freih. S. 487.), oder er ist es, in welchem, um mit Böhme zu reden, das Centrum der Geburt auch ein Centrum der Wiedergeburt ist. Was Schelling über den Menschen, sofern er als der urbildliche und göttliche der höchste Gipfel der Offenbarung ist (Freih. S. 437.), kurz andeutet, schließt zugleich die ganze Christologie und Erlösungslehre der gnostischen Systeme in sich. Ist im Menschen, wie Schelling sagt (S. 487.), die ganze Macht des finstern Princips, und in demselben zugleich die ganze Kraft des Lichtes gesezt, so hat er das Princip der Erlösung ebenso von Ewigkeit in sich, wie das Princip des Falles, und die äußere Geschichte des Christenthums ist nur die Manifestation dessen, was die Idee des urbildlichen Menschen in sich begreift [16]). Die hiemit kurz bezeichneten

16) Hierin liegt der Grund, warum auch Schelling über das

drei Hauptmomente sind die gemeinschaftlichen Berührungspunkte aller dieser Systeme, soweit sie im Uebrigen auseinanderstehen mögen. Was uns aber die Verwandtschaft der Schelling'schen Lehre mit der alten Gnosis von einer andern merkwürdigen Seite zeigt, und zugleich auch dazu dient, das Verhältniß Böhme's zu derselben in ein helleres Licht zu sezen, da Schelling nur ergänzt, was Böhme noch unvollendet gelassen hat, ist die Anwendung, welche Schelling von seinen speculativen Ideen auf die Religionsgeschichte gemacht hat. Dasselbe Verhältniß, in welchem die beiden Principien, speculativ betrachtet, zu einander stehen, stellt sich auch in der Geschichte dar. Wie der Grund das Vorangehende ist, die Voraussezung Gottes, als des wahrhaft persönlichen und intelligenten Wesens, so hat sich auch in der Geschichte der Geist der Liebe nicht alsbald geoffenbart. Der Grund mußte zuerst frei wirken, oder Gott bewegte sich nur nach seiner Natur, und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe. Daher ist die ganze vorchristliche Zeit die Zeit der waltenden Götter und Heroen, der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöchte. Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben, alle göttlichen Kräfte des Grundes herrschten auf der Erde und saßen als mächtige Fürsten auf sichern

Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung sich nur auf folgende Weise aussprechen konnte (S. 506.): „Wir sind der Meinung, daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich seyn muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll.“

Thronen. Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanze der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als welteroberndes Princip hervortrat, sich alles zu unterwerfen, und ein festes und daurendes Weltreich zu gründen. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, so mußte die Zeit kommen, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöste, und wie durch schrökliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfiel, endlich das Chaos wieder eintrat. Das Ende der alten Zeit ist aber nur der Anfang der neuen, in welcher mit dem Christenthum das zweite Princip, das Princip des Geistes und der Liebe, das überwiegende wurde. Dieses Uebergewicht konnte es jedoch erst dadurch gewinnen, daß das erste Princip sich immer mehr in seiner Unmacht kund that. Die fortgehende Entwiklung ist zugleich eine immer größere Scheidung, und der Gegensaz zwischen Natur und Geist, zwischen Dunkel und Licht, muß auch als der Gegensaz des Bösen und Guten betrachtet werden. Wie daher anfangs zwar in dem goldnen Weltalter, in seliger Unentschiedenheit, weder Gutes noch Böses war, so nahmen, je mehr das im Grunde waltende Princip sich in seiner Selbstheit ergreifen wollte, jene Mächte die Natur böser Geister an, den Glauben an die Götter verdrängte eine falsche Magie und Theurgie, und das höhere Licht des Geistes, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß, und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung, mußte ebendeßwegen, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher menschlicher Gestalt erscheinen. Nur Persönliches kann Persönliches heilen: daher mußte Gott Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. So begann mit dem Christenthum ein anderes Reich, in welchem das le-

bendige Wort als ein festes und beständiges Centrum in den Kampf gegen das Chaos eintrat, und ein erklärter bis zum Ende der jezigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und Bösen anfing, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als *actu* wirklich sich offenbarte. Das Heidenthum und Christenthum verhalten sich daher zu einander wie die beiden Principien, die in dem Wesen Gottes unterschieden werden müssen. Auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung werden diese Principien zu dem Gegensaz zweier wesentlich verschiedener Perioden der Welt- und Religionsgeschichte in deren jeder sich die Gottheit nach einer eigenthümlichen Seite ihres Wesens offenbart. Jede dieser Perioden und jede der beiden ihnen entsprechenden Religionsformen hat ihr eigenthümliches Princip. Das Heidenthum ist daher so ursprünglich als das Christenthum, und wenn gleich nur Grund und Basis des Höhern, doch von keinem andern abgeleitet. Vom Judenthum ist in dieser speculativen Auffassung der Religionsgeschichte nicht besonders die Rede. Es ist in dem großen Gegensaz, welchen Heidenthum und Christenthum bilden, in jenem mitbegriffen, sehr leicht aber läßt sich auch schon in den gegebenen allgemeinen Andeutungen die Stelle herausfinden, auf welcher es sich in seiner characteristischen Verschiedenheit vom Heidenthum trennt. Was in dem Gegensaz des Heidenthums gegen das Christenthum sich zugleich wieder als das dem Christenthum Verwandtere, als eine bestimmtere Ahnung und Vorempfindung des kommenden Lichts, von dessen Sehnsucht der Grund stets bewegt wird, sich herausstellt, muß dem Judenthum mit ganz besonderem Rechte vindicirt werden. Zunächst aber kann nach der Dualität der Principien, von welcher die ganze Betrachtung ausgeht, nur der Gegensaz gegen das Christenthum fixirt, und das Judenthum mit dem Heidenthum unter demselben Gesichtspunkt begriffen werden, weswegen Schelling auf ähnliche Weise wie die alten gnostischen Dua-

listen, zur Begründung seiner dualistischen Ansicht den Gegnern derselben die Frage entgegenhält: „wie es doch komme, daß das alte Testament vor dem neuen hergegangen, warum Gott sich weit früher in jenem, als ein zorniger und eifriger Gott, mehr verborgen als geoffenbart, und überhaupt mehr physische Eigenschaften gezeigt, seine höchsten geistigen Eigenschaften aber erst vor noch nicht 2000 Jahren dem Menschengeschlecht ausdrüklich zu offenbaren, für gut gefunden habe?" Denkm. S. 87.

Wie überall, wo dieselbe Ansicht aufs neue hervortritt, auch derselbe Widerspruch wieder zum Vorschein kommen muß, so zeigt sich auch hier sogleich, wie nahe die bekannte Polemik, die das Schelling'sche System erfahren hat, die alte Polemik gegen die Gnosis berührt. Die gegen den alten Dualismus gerichteten Argumente konnten zwar nicht mehr wiederholt werden: diese Form des Dualismus hatte schon der Scharfsinn der Kirchenlehrer glüklich überwunden, und je mehr das christliche Princip das religiöse Bewußtseyn durchdrang, desto weniger konnte man sich mit einem andern Dualismus befreunden, als nur mit einem solchen, welcher selbst wieder eine Einheit zuließ. Es ist dieß ein sehr wesentliches Moment, durch welches sich die neue Religionsphilosophie, wie sie in Böhme eine neue Epoche ihrer Entwiklung begann, von der alten, der eigentlichen Gnosis, unterscheidet, obgleich auch schon in dieser der eigentliche Dualismus nur als eine der verschiedenen Formen erscheint, in die sich die Gnosis theilte. Dualistisch bleibt aber demungeachtet auch so der Grundcharacter der neuern Religionsphilosophie, und die alten gegen den Dualismus gerichteten Argumente nehmen nur eine andere Form an. Mag das eine der beiden Principien, das reale Princip, das von Gott im absoluten Sinne unterschieden wird, in Gott oder ausser Gott gesezt werden, es wird in dem einen Fall wie in dem andern eine Abhängigkeit und Bedingtheit Gottes

gesezt, die dem Begriffe Gottes zu widerstreiten scheint, und da, sobald einmal eine Dualität von Principien gesezt ist, die beiden Principien in ihrem Verhältniß zu einander nicht in einem Zustande der Ruhe, sondern nur in lebendiger Bewegung gedacht werden können, in einer Bewegung, durch welche das göttliche Wesen sich selbst erst erzeugt und den Begriff seines Wesens realisirt, so wird dadurch, wie es scheint, Gott denselben Gesezen einer zeitlichen Entwiklung unterworfen, unter welchen jedes Naturwesen steht. So wenig daher das Schelling'sche System dualistisch im alten Sinne genannt werden kann, so hat doch die gleichwohl angenommene Dualität der Principien denselben Begriff des göttlichen Wesens zur Folge. Sobald einmal eine Dualität von Principien angenommen wird, mag das eine der beiden Principien in Gott oder ausser Gott gesezt werden, muß Gott den wahren Begriff seines Wesens erst durch eine Reihe von Momenten realisiren, die als Entwiklung, oder als Kampf gedacht, das göttliche Wesen einem mit der Idee des Absoluten in Widerspruch kommenden zeitlichen Proceß unterwerfen. Eben dieß ist daher der Punct, welcher von den Gegnern der Schelling'schen Lehre am meisten in Anspruch genommen wurde. „Es gebe nichts Anstößigeres", wurde behauptet, „als die Idee eines aus einem dunkeln, ihm vorhergehenden Grunde, Chaos, Natur, aus einem als solchem nicht intelligenten und nicht sittlichen Princip sich erst zum *actu* Vollkommensten evolvirenden, erst am Ende der Zeit ganz persönlich werdenden Gottes. Zerstöre die Annahme, welche Gott zu einem erst in der Zeit werdenden mache an sich schon den Begriff von Gott, so hebe sie auch den Glauben an eine intelligente und sittliche Weltregierung und Vorsehung völlig auf. Denn wie Gott erst am Ende der Zeit, oder der Welt, zum ganz persönlichen und *actu* vollkommensten erklärt werde, und überhaupt durch die Weltschöpfung erst eine höhere Stufe von Vollkommenheit

erlange, bei der Weltschöpfung aber noch nicht im Besize der allerhöchsten Vollkommenheit gewesen sey, so sey die Welt nicht das Werk der allervollkommensten Weisheit, Güte, Heiligkeit, Persönlichkeit, so sey es nicht diese, sondern nur eine noch beschränkte Gottheit, welche die Welt, solange doch jener Evolutionsproceß Gottes dauere, d. h. bis ans Ende der Welt, lenke und regiere, so seyen wir in der traurigen Lage, unter einem Wesen zu stehen, von dem es wenigstens ungewiß sey, ob es bei seiner Beschränkung die Macht habe, jeder Zeit zu thun, was es als das Bessre erkenne und wolle, ob es das Bessre auch wirklich erkenne und wolle, ob es nicht durch Irrthum, ja durch moralische Fehler in seiner Weltschöpfung und Weltregierung zu Mißgriffen verleitet, unfähig sey, im Ganzen und im Einzelnen sich den beßten Zweck vorzusezen und ihn zu realisiren. Mit Einem Worte derselbe Zweifel, der jede Theorie von einer präexistirenden unabhängigen Materie, oder einem Chaos, als dem Grunde aller Dinge, überhaupt treffe, bleibe auch bei der Schelling'schen Theorie, der Zweifel, ob die Natur der noch vor dem Wirken der Intelligenz gewordenen Geburten des Chaos es der ordnenden Intelligenz nicht unmöglich gemacht habe, sie auch nur so zu ordnen, oder aus denselben eine solche Welt herauszubilden, wie sie selbst als noch nicht ganz evolvirte und allervollkommenste Intelligenz es doch wollte und wünschte; ob also nicht das Chaos dem Weltordner solche Hindernisse entgegensezte, welche es unmöglich machten, die Absichten des Willens sogar einer noch nicht ganz evolvirten Weisheit und Liebe ganz zu realisiren"[17]. So sehen wir uns demnach wieder auf den Standpunct der ersten Jahrhunderte zurükversezt, und man kann

17) Vgl. Süskind Prüfung der Schelling'schen Lehre von Gott, Weltschöpfung, Freiheit, moralischem Guten und Bösen in dem Magazin für christliche Dogmatik und Moral u. s. w. St. XVII. Tüb. 1812. S. 1. f. bes. S. 59. f.

sich nicht wundern, daß derselben Lehre wegen ihres Dualismus sogar den Vorwurf eines völligen Naturalismus, eines, allen Unterschied von Vernunft und Unvernunft, Recht und Unrecht, Gut und Bös aufhebenden, Atheismus und Fatalismus gemacht wurde [18]). Wie es sich auch mit diesen Anklagen, oder Consequenzen, wenn man sie lieber so nennen will, verhalten mag, gewiß ist doch, und selbst von den billigsten und geistreichsten Beurtheilern der Schelling'schen Lehre zugegeben, daß die Hauptfrage, auf welche sie zurükzuführen ist: ob in Gott eine von dem Geist und der Persönlichkeit Gottes unabhängige Wurzel irgend eines Lebens, und ein wirkliches für sich Wirken des Grundes gedacht werden könne? nicht auf eine, das sittlich-religiöse Bewußtseyn befriedigende, Weise beantwortet worden ist. „Denn wenn auch," bemerkten diese Gegner, „in Gott, damit Leben und Offenbarung sey, ein Unterschied der Qualitäten sey, so müße zugleich auch, damit Einheit und Vollkommenheit sey, Unzertrennlichkeit der Kräfte seyn, ruhiges Ineinanderstehen und harmonisches Zusammenwirken derselben, in der immer gleichen, jeden Unterschied der Zeit ausschließenden Ewigkeit. Wie in dem unendlichen Raume weder oben noch unten sey, so auch in der Ewigkeit Gottes kein vor und kein nach. Bei der in sich vollendeten Dreieinigkeit sey dasselbe, was wir das Lezte nennen, auch wieder das Erste, und das Erste das Lezte, daher in ihr keine Qualität der andern vorgehe, auch nicht möglich sey, daß in Gott irgend etwas vor dem göttlichen Willen, oder unabhängig von demselben sey, am allerwenigsten der Zeit nach. Die Speculation habe hier eine Wendung genommen, bei welcher sie zum Behufe der ge-

18) F. H. Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig 1811.

suchten Wurzel des Bösen die Idee der Einheit aus dem Auge verliere, wie insbesondere in der Behauptung von einem längere Zeit fortgesezten Alleinwirken des Grundes (Freih. S. 408. 500.), und von einem allgemeinen, zum Princip entwikelten, mit dem Guten überall im Kampfe liegenden, aus der Schöpfung hervorgebrochenen Bösen. Die Ursache hievon liege in dem Vorherrschen der Natur, in der Hinneigung zum Realen, in der Vorliebe für die Naturphilosophie, auch bei der Untersuchung des Allergeistigsten. Das Walten des Grundes in Gott habe die Folge, daß dieser selbst, gleichsam organisch, aus tiefem Dunkel zu der Blüthe persönlichen Lebens, wie vor unsern Bliken, sich entwikle, und so fast gewächsartig erscheine, weßwegen auch das göttliche Wesen, gleich der Pflanze, die durch ihre Wurzel der Nacht und der Schwere angehöre, in ihren Blüthen aber dem Licht und der Freiheit entgegenstrebe, sich der Nothwendigkeit und des Dunkels nicht völlig zu erwehren vermöge, und vou einem durch das Ganze schreitenden Verhängniß nicht frei sei."[19]) Nach den Principien des Systems ist dieser Dualismus allerdings nur scheinbar, aber auch schon der Schein eines solchen Dualismus ist, wie bei J. Böhme, zu groß.

### 3. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre.

Wenn ich die nächste merkwürdige Erscheinung, die sich auf dem Gebiete, in welchem wir uns hier bewegen, darstellt, in Schleiermacher sehe, und deßwegen seine Lehre vom christlichen Glauben hier zunächst der Schelling'schen

---

19) Vergl. G. F. Bockshammer's geistreiche Beurtheilung des Schelling'schen Systems in der Schrift: die Freiheit des menschlichen Willens. Stuttg. 1821. S. 48. f.

Gotteslehre zur Seite stelle, so liegt die Rechtfertigung hievon schon in dem bisher genommenen Gange. Lassen wir auch die vom Schleiermacher mit so nachdrüklicher Protestation zurükgewiesene Voraussezung, daß seine Glaubenslehre eine philosophische Begründung des christlichen Glaubens enthalte, noch ganz auf sich beruhen, so wird doch ohne Bedenken zuzugeben seyn, daß das berühmte Werk, das hier unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen muß, nicht blos in der Geschichte der christlichen Dogmatik, sondern nicht minder auch in der Geschichte der Religionsphilosophie Epoche mache. So wenig auch der Inhalt des christlichen Glaubens philosophisch begründet werden soll, eine Wissenschaft des christlichen Glaubens kann doch auch nach Schleiermacher nur auf philosophischem Wege zu Stande kommen, durch philosophische Methode und durch gewisse philosophische Elemente, die die Theologie in sich aufnimmt und verarbeitet. Dieses wissenschaftliche Verfahren aber ist völlig dasselbe, das wir bisher als das der Religionsphilosophie, oder der Gnosis, eigenthümliche erkannt haben. Der absolute Begriff der Religion wird nur dadurch gewonnen, daß man sich der Momente seiner Vermittlung bewußt wird. Auch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre hat daher die doppelte Aufgabe, das Absolute der Religion in seiner Reinheit aufzufassen, zugleich aber ebendeßwegen die Momente zum Bewußtseyn zu bringen, durch welche der absolute Begriff der Religion vermittelt wird. Als das Eigenthümliche des Schleiermacher'schen Standpuncts stellt sich uns nun aber hier sogleich der entschiedene Gegensaz zum Schelling'schen dar, oder die Grundansicht, daß das Absolute selbst sich nicht mit sich selbst vermittle; sondern alles Vermittelnde nur dem Standpunct des erkennenden Subjects angehöre, die Subjectivität des Schleiermacher'schen Standpuncts, die nicht bestimmter fixirt werden kann, als durch ihren Gegensaz zur Objecti-

vität des Schelling'schen. So wenig Schelling Bedenken trug, eine Dualität von Principien, und einen realen Unterschied in das göttliche Wesen selbst zu sezen, somit dasselbe durch eine Reihe von Momenten sich mit sich selbst vermitteln zu lassen, oder, was dasselbe ist, und auf diesem Standpunct nicht vermieden werden zu können scheint, es einem zeitlichen Entwiklungsproceß zu unterwerfen, so streng schließt dagegen Schleiermacher alle diese Bestimmungen vom Begriffe des göttlichen Wesens aus. Alles Zeitliche und Concrete muß von der Idee Gottes ferngehalten werden, wenn nicht als Objectives sich geltend machen soll, was rein subjectiver Natur ist. An sich zwar scheint nichts natürlicher und nothwendiger zu seyn, als diese Forderung, aber die Strenge, mit welcher Schleiermacher sie durchführte, mußte sogleich auf das der Schelling'schen Ansicht entgegengesezte Extrem führen. Wenn daher Schelling, um einen lebendigen Gott zu haben, und den Begriff Gottes nicht auszuleeren, zu concrete Bestimmungen aufnahm, so wurde dagegen der von allem Concreten und menschlich-Subjectiven rein geschiedene Schleiermacher'sche Gottesbegriff eine bloße Abstraction, der abstracte Inbegriff aller jener Beziehungen, die vom absoluten Abhängigkeitsgefühl aus in den Begriff einer absoluten Causalität zusammenlaufen. Das Absolute ist zunächst nur in die Unmittelbarkeit des Gefühls gesezt, als absolutes Abhängigkeitsgefühl, und nur von dieser Grundlage aus ergeben sich die positiven Bestimmungen, die den Begriff Gottes bilden. Am Eigenthümlichsten tritt dieß in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre darin hervor, daß die den Begriff Gottes bestimmenden göttlichen Eigenschaften nur der den verschiedenen Seiten und Beziehungen des absoluten Abhängigkeitsgefühls entsprechende objective Ausdruk sind, oder, wie Schleiermacher selbst (Chr. Gl. 2te Ausg. 1. Th. S. 280. §. 50.) sich ausdrükt, alle Eigenschaften,

welche wir Gott beilegen, nicht etwas besonderes in Gott bezeichnen sollen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen, weil sonst Gott selbst, wie das endliche Leben, in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden müßte, und da diese, wenn sie besondere seyn sollen, einander beziehungsweise entgegengesezt seyn, und einander theilweise ausschließen müssen, dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensazes fiele. Hierin ist zugleich enthalten, daß Gott auch nichts zugeschrieben werden kann, was die göttliche Thätigkeit nach menschlicher Weise im Wechsel mit der Ruhe erscheinen ließe. Von einem Anfange der Welt und einer Weltschöpfung kann daher auf diesem Standpuncte nicht die Rede seyn, sondern das ganze Verhältniß Gottes zur Welt kommt nur dadurch zum Bewußtseyn, daß durch die Beziehung des Abhängigkeitsgefühls auf unser Geseztseyn in den allgemeinen Naturzusammenhang, indem unser Selbstbewußtseyn zugleich die Gesammtheit alles endlichen Seyns darstellt, dasselbe schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das ein allgemeiner Bestandtheil unsers Selbstbewußtseyns ist, auch auf das gesammte endliche Seyn übergetragen wird. Ebenso wenig kann durch die Sünde ein Unterschied oder Gegensaz irgend einer Art in Gott gesezt seyn. Denn wenn auch die Sünde nach Gottes Anordnung und Willen für den Menschen etwas wahres und nothwendiges ist (sofern es ohne das Gottesbewußtseyn und die durch dasselbe bedingte Anerkennung eines gebietenden oder verbietenden göttlichen Willens keine Sünde gibt), so ist sie doch für Gott ebenso wenig dasselbige, als irgend sonst etwas, was wir uns nur durch Verneinung vorstellen, für ihn dasselbige ist, wie für uns, da es für Gott überhaupt kein mittelbares Erkennen gibt. An und für sich ist die Sünde für Gott nicht, sie ist nur in Beziehung auf die Erlösung, sofern auch diese

nicht könnte von Gott geordnet seyn, wenn nicht zugleich die Sünde von Gott geordnet wäre (Chr. Gl. Th. 2. A. 2. S. 497.), sie ist also nur, sofern sie in der Erlösung zugleich aufgehoben ist, und der ganze Gegensaz zwischen Sünde und Erlösung ist für Gott nicht. Sind nun nach dieser Ansicht die göttlichen Eigenschaften nichts anders als die verschiedenen Beziehungen des absoluten Abhängigkeitsgefühls auf eine absolute Causalität, sofern das Abhängige ohne etwas, wovon es abhängig ist, nicht gedacht werden kann, ist sogar schon darin nur eine Vermenschlichung zu sehen, daß überhaupt die Eine und ungetheilte göttliche Ursächlichkeit in einem Kreise göttlicher Eigenschaften dargestellt wird (Th. 2. S. 558.), so erhält diese Ansicht ihre Vollendung dadurch, daß auch jeder der Trinitätslehre entsprechende Unterschied des göttlichen Wesens geläugnet wird. Die Voraussezung von einer ewigen Sonderung im höchsten Wesen ist keine Aussage über ein frommes Selbstbewußtseyn. In diesem kann eine solche Aussage nie vorkommen, da sich nicht behaupten läßt, daß in dem Eindruk, welchen das Göttliche in Christo machte, aufgegeben gewesen sey, eine solche ewige Sonderung als den Grund desselben zu denken (S. 576.). Das Göttliche in Christus ist daher nur auf die absolute göttliche Causalität überhaupt zu beziehen, und es stellt sich daher auch in ihm nur eine bestimmte Beziehung des absoluten Abhängigkeitsgefühls auf sie dar. Da das Gottesbewußtseyn in der Form des absoluten Abhängigkeitsgefühls nur im Zusammenhang mit einer sinnlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns wirklich werden kann, das Verhältniß aber, in welchem das sinnliche Bewußtseyn zum Gottesbewußtseyn steht, ein auf verschiedene Weise wechselndes seyn kann, so muß auch ein solches Verhältniß des sinnlichen Bewußtseyns zum Gottesbewußtseyn möglich seyn, bei welchem das leztere als das höhere Selbstbewußtseyn das stets be-

harrliche ist. Wie diese Möglichkeit zur ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört, so ist Christus die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur ebendadurch, daß in ihm das im Selbstbewußtseyn mitgesezte Gottesbewußtseyn ein schlechthin kräftiges war, oder, was nur ein anderer Ausdruk für diese stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns ist, ein eigentliches Seyn Gottes in ihm. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, das Gottmenschliche, wie es in Christus sich darstellt, ist daher diejenige Intensität des Gottesbewußtseyns, bei welcher das Bewußtseyn nur als ein Seyn gedacht werden kann, und der Standpunct, von welchem aus dieser Begriff sich bildet, ist, wie in Ansehung der göttlichen Eigenschaften, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, oder das Göttliche in Christus ist nichts besonderes in Gott, sondern die absolute göttliche Causalität selbst, auf welche das absolute Abhängigkeitsgefühl immer zurükführt, sofern sie das ganze Selbstbewußtseyn des Menschen erfüllt und bestimmt, somit auf der einen Seite ein Seyn, auf der andern Seite ein Bewußtseyn, ein Seyn aber nur insofern, sofern das Bewußtseyn ebenso das Seyn zu seiner Voraussezung hat, wie das absolute Abhängigkeitsgefühl die absolute göttliche Causalität. Wollte man sagen, das Göttliche in Christus sey das Absolute auf dem Puncte, auf welchem es in der Form des menschlichen Bewußtseyns zum Selbstbewußtseyn sich aufschließt, so wäre dieß nur die objective Betrachtungsweise, die auf dem Standpuncte des Abhängigkeitsgefühls subjectiv vielmehr so umgewendet werden muß: das Göttliche in Christus ist dasjenige Gottesbewußtseyn, oder Bewußtseyn des Absoluten, das in der Einheit des Selbstbewußtseyns selbst das Seyn Gottes, oder des Absoluten, zu seiner Voraussezung hat.

So streng schließt diese Ansicht alles aus, was einen objectiven Unterschied im Wesen Gottes selbst voraussezte.

Man hat die, der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zu Grunde liegende, allgemeine Ansicht, sehr häufig als die pantheistische bezeichnet, und zu läugnen ist nicht, daß sie in jedem Falle in sehr naher Verwandtschaft mit derselben steht. Ist jede Ansicht mit Recht pantheistisch zu nennen, die das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen rein deterministisch auffaßt, und die Welt zu Gott in ein immanentes Verhältniß sezt, so muß auch die Schleiermacher'sche unter diesen Gesichtspunct gestellt werden. Eine absolute göttliche Causalität, welcher nur ein absolutes Abhängigkeitsgefühl gegenübersteht, läßt keine Freiheit im Sinne des Indeterminismus zu, und wenn Gott und Welt in lezter Beziehung nur so verschieden sind, daß Gott, wie Schleiermacher (Th. 1. S. 185.) sagt, zwar die absolute ungetheilte Einheit ist, die Welt, wenn auch als Einheit gesezt, doch nur die in sich getheilte und zerspaltene Einheit, welche zugleich die Getheiltheit aller Gegensäze und Differenzen und alles durch diese bestimmten Mannigfaltigen ist, so bleiben zwar Gott und Welt immer zwei wesentlich verschiedene Begriffe, sie sind aber doch nur so verschieden, wie sie auch der Spinozismus immer unterscheiden muß. Demungeachtet ist mit demselben Recht zu behaupten, daß der Schleiermacher'sche Standpunct auch wieder der dem pantheistischen geradezu entgegengesezte ist. Der Pantheismus kann sich nur auf den Standpunct der Objectivität stellen, und von dem Begriff der absoluten Substanz, als dem unmittelbar Gegebenen, ausgehen. Alle Bestimmungen über das Wesen Gottes tragen den Character der Objectivität an sich, sie sind nicht bloße Abstractionen aus den verschiedenen Beziehungen, die sich im religiösen Bewußtseyn des Menschen unterscheiden lassen, es ist vielmehr das Absolute selbst, das sich im Bewußtseyn des Menschen reflectirt, während dagegen Schleiermacher nur von der Subjectivität des Abhängigkeitsgefühls

aus auf den Begriff Gottes kommt. Was daher der Speculation die Objectivität des Begriffs ist, ist bei Schleiermacher die Unmittelbarkeit des Gefühls, oder Bewußtseyns, und es sind somit zwei entgegengesezte Richtungen und Betrachtungsweisen, indem die eine, so zu sagen, von oben nach unten geht, von der Objectivität aus erst zur Subjectivität sich wendet, die andere auf dem umgekehrten Wege, von unten nach oben, von der Subjectivität aus auf die Objectivität kommt, der Punct aber, in welchem sich beide begegnen, ist dasselbe schlechthinige Determinirtseyn des Einzelnen.

So sehr aber Schleiermacher in Gott nur den abstracten, alle concrete Lebens-Momente ausschließenden, Begriff einer absoluten Causalität festhält, und so wenig daher in dieser Beziehung von vermittelnden Momenten die Rede seyn kann, so bestimmt spricht sich dagegen in der Art und Weise, wie seine Glaubenslehre das Abhängigkeitsgefühl oder religiöse Bewußtseyn sich mit sich selbst vermitteln läßt, eben dasjenige aus, was wir als den wesentlichen Character der Religionsphilosophie anzusehen haben. Das Christenthum wird in der Idee der Erlösung als die absolute Religion aufgefaßt, der Begriff der absoluten Religion selbst aber kann nur auf kritischem Wege gewonnen werden, d. h. nur durch genaue Unterscheidung und Bestimmung der verschiedenen Formen, die das Abhängigkeitsgefühl annimmt und durchläuft, bis es auf der höchsten Stufe seiner Entwiklung sich zum christlichen gestaltet. Diese Zurükführung des Eigenthümlich-christlichen auf das Allgemein-religiöse, diese Zerlegung des Abhängigkeitsgefühls in seine verschiedenen Momente, um den Ort aufzufinden, der dem Christlichen als seine besondere Stelle anzuweisen ist, so daß es zwar nicht als historische Erscheinung aus den vorangehenden Stufen apriorisch herausconstruirt wird, aber doch seinem genetischen Begriffe

nach jene Stufen zu seiner nothwendigen Voraussezung hat, überhaupt diese ganze, das Christenthum in das Gemeinsame der vergleichenden Religionsgeschichte hineinstellende, Betrachtung ist eine der größten und schönsten Eigenthümlichkeiten der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, die ihr auch jezt noch bleibt, wenn auch gleich die vorsichtige Hand, die in der zweiten Ausgabe über dieses Werk gegangen ist, um jedem Schein zu begegnen, wie wenn hier die Philosophie sich über das Christenthum stellen wollte, in der zweiten Ausgabe alles dasjenige hinweggelassen hat, was in der ersten (§. 5—7.) über die Nothwendigkeit gesagt ist, daß man, um erkennen und scheiden zu können, was das Christenthum mit andern Glaubensarten gemein habe, und wodurch es sich vor ihnen auszeichne, über das Christenthum hinausgehen, und seinen Standpunct über demselben nehmen müsse. Nur dürfte vielleicht, um die Ansicht durchzuführen, daß die verschiedenen Formen der Religion die verschiedenen Momente sind, in welchen das absolute Abhängigkeitsgefühl sich mit sich selbst vermittelt, die Einheit des Gesichtspuncts noch strenger festgehalten werden. Wird die Religion, oder die Frömmigkeit, als das absolute Abhängigkeitsgefühl bestimmt, so muß auch jede einzelne Form der Religion als ein Moment betrachtet werden, in welchem jener allgemeine Begriff sich selbst mehr und mehr zu realisiren sucht. Wie wenig diejenigen Religionsformen hiezu beitragen, die noch nicht einmal die Stufe des Monotheismus erreicht haben, ist von selbst klar. Solange das Selbstbewußtseyn sich noch nicht zum allgemeinen Weltbewußtseyn erweitert hat, können die Aeußerungen des religiösen Lebens die absolute Abhängigkeit nur erst in Beziehung auf ein einzelnes endliches Seyn aussprechen, nicht aber in Beziehung auf die ganze Welt, und es fehlt daher dem absoluten Abhängigkeitsgefühl selbst noch die äussere Ausdehnung, die ihm gegeben werden

muß, wenn das Absolute das absolut bestimmende seyn soll. Der Monotheismus, der Glaube an Einen höchsten Gott, von welchem alles Endliche, die Welt in ihrem ganzen Umfange abhängig ist, bildet zwar in dieser Hinsicht eine wichtige Epoche, es stellen sich aber auf dieser Stufe selbst wieder verschiedene Formen dar, bei welchen sich dieselbe Aufgabe wiederholt. Hat der Monotheismus noch eine polytheistische Form, so ist er nur der Monotheismus der Naturreligion, da die Vielheit der Götter, die er dem Einen Höchsten unterordnet, ihren Grund in der Mannigfaltigkeit hat, in welcher sich das Naturleben darstellt. Das absolute Abhängigkeitsgefühl bezieht sich zwar auf Ein Höchstes, von welchem alles Endliche abhängig gedacht wird, aber das Ungenügende ist, daß dieses abhängige Endliche zunächst nur die Natur ist, und der Unterschied zwischen dem Naturleben und dem ethisch-persönlichen Leben des Menschen, das in jenem noch begriffen ist, noch nicht zum Bewußtseyn gekommen ist. Nicht blos die Natur, auch das vom Naturleben unterschiedene Leben des Menschen ist Gegenstand des absoluten Abhängigkeitsgefühls, wenn wir zum jüdischen Monotheismus fortgehen, wie aber im heidnischen Monotheismus das Vermittelnde die Natur ist, so ist es im jüdischen der Staat, und es bleibt somit auch hier wieder eine Sphäre übrig, die durch das Absolute, von welchem der Mensch sich schlechthin abhängig fühlt, noch nicht bestimmt ist, das innere sittlich-religiöse Leben, und sofern es nun erst das Christenthum ist, das diese Seite zum Bewußtseyn bringt, und im Bewußtseyn der Sünde das innerste Bedürfniß der Einigung des sinnlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn aufschließt, ist das absolute Abhängigkeitsgefühl erst im Christenthum, als der absoluten Religion, vollkommen realisirt. Wie demnach nach einer andern Betrachtungsweise der absolute Geist es ist, der sich durch die verschie-

denen Formen der Religion hindurcharbeitet, um sich mit sich selbst zu vermitteln, und zum klaren Begriff seiner selbst zu kommen, so ist es hier das absolute Abhängigkeitsgefühl, das verschiedene Momente durchläuft, um durch die fortgehende Negation dieser vermittelnden Momente das absolut bestimmende zu werden. In demselben Verhältniß erscheinen die verschiedenen Formen und Stufen der Religion zu einander, wenn wir sie nach der Person ihrer Stifter characterisiren. Da jede Religion neben dem Gemeinsamen, das sie mit den übrigen Religionsformen theilt, auch ein Ursprüngliches und Eigenthümliches ist, so kann sie nur mit Einem Male, als Ein Ganzes, ins Bewußtseyn hervortreten. Jede Religion stellt sich daher sogleich in ihrem Stifter in ihrer ganzen Individualität dar. Nur bei der Naturreligion besteht das Characteristische ebendarin, daß sie je mehr in ihr das religiöse Bewußtseyn noch mit dem Naturbewußtseyn zusammenfließt und in ihm aufgeht, auch um so weniger auf einen bestimmten Stifter zurükgeht. Für die jüdische und christliche Religion aber ist nichts characteristischer, als der Character der Urbildlichkeit, durch welchen sich Christus von Moses unterscheidet, oder der relative Standpunct des leztern, und der absolute des erstern, nur darf auch hier der innere Zusammenhang nicht übersehen werden, welcher zwischen der relativen Vorbildlichkeit des Moses und der absoluten Urbildlichkeit Christi stattfindet.

Sünde und Erlösung sind die beiden Momente, durch welche das Abhängigkeitsgefühl sich mit sich selbst vermittelt. Dieser Gegensaz ist aber auf dem Standpunct des christlichen Bewußtseyns nicht der unmittelbar gegebene, sondern selbst wieder vermittelt. Es gibt eine Seite des christlichen Abhängigkeitsgefühls, auf welcher der Gegensaz der Sünde und Erlösung noch nicht, oder wenigstens nicht in seiner Stärke, hervortritt, auf welcher wir

das Gottesbewußtseyn am leichtesten, ohne uns durch die in der Sünde gesezte Unfähigkeit gehemmt zu fühlen, in uns vollziehen. Es geschieht dieß, wenn wir das Bewußtseyn des allgemeinen Naturzusammenhangs, darin wir uns befinden, in uns erweken, und somit die Gesammtheit alles endlichen Seyns in unser Selbstbewußtseyn aufnehmen, dieses also zum Weltbewußtseyn erweitern. Der Gegensaz von Sünde und Erlösung hat also zu seiner Voraussezung den Gegensaz von Gott und Welt. Deßwegen entwikelt die Schleiermacher'sche Glaubenslehre in ihrem ersten Theile das Abhängigkeitsgefühl in seiner Beziehung auf unser, zum Weltbewußtseyn erweitertes, Selbstbewußtseyn, und geht erst im zweiten Theil auf den eigentlichen Inhalt des christlichen Bewußtseyns über, den Gegensaz der Sünde und Erlösung, oder das durch die Sünde gebundene, und aus seiner Gebundenheit erst wieder zu befreiende Gottesbewußtseyn. Hier kann nun auch erst das Verhältniß dieser Glaubenslehre zum Begriff der Religionsphilosophie, und insofern auch zur alten Gnosis, näher in Betracht kommen.

Die absolute Religion ist das Christenthum nach Schleiermacher, sofern es die Religion der Erlösung, oder Christus der Erlöser ist. Erlöser aber ist Christus dadurch, daß die Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, die bei allen andern Menschen eine befriedigende Richtung auf das Gottesbewußtseyn nicht möglich macht, in ihm schlechthin aufgehoben ist. Ebendeßwegen ist er für alle, die ihm gegenüber nur als erlösungsbedürftig gedacht werden können, mit der erlösenden Kraft ausgestattet. Es ist dieß die ihn von allen andern Menschen wesentlich unterscheidende Urbildlichkeit, oder die durch Irrthumslosigkeit und Sündlosigkeit sich äussernde Stetigkeit des Gottesbewußtseyns. Wenn nun aber Schleiermacher das Christenthum als absolute Religion sogleich näher so bestimmt, es

unterscheide sich von andern monotheistischen Glaubensweisen wesentlich dadurch, daß in ihm alles auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung bezogen werde, so schließt sich daran unmittelbar die Frage an: mit welchem Rechte die Person Jesu von Nazareth mit dem Erlöser so identificirt wird, daß dieselben Begriffe, mit welchen der Erlöser gedacht werden muß, auch als Eigenschaften Jesu von Nazareth anzusehen sind? Gesezt auch, die Dogmatik habe sich hier nur auf Lehnsäze der Apologetik zu stüzen, so ist doch von selbst klar, daß der Beweis, Jesus von Nazareth sey der Erlöser in dem angegebenen Sinne, überhaupt nie auf empirischem Wege geführt werden kann. Welches Zeugniß sollte denn die Geschichte über absolute Unsündlichkeit geben können? Die geschichtliche Betrachtung kann uns immer nur den relativ Besten zeigen, zwischen dem relativ Besten aber, und dem absolut Vollkommenen ist eine Kluft, die die Geschichte nie überspringen kann. Entweder ist daher Jesus von Nazareth nur in einem sehr unbestimmten, verschiedene Deutungen zulassenden, Sinn Erlöser genannt, oder es ist nur die Religionsphilosophie, die auf dem Wege der Speculation zu dem wahren und eigentlichen Begriff des Erlösers gelangt, und ihn auf die historische Person Jesu von Nazareth überträgt, und wenn nur das leztere angenommen werden kann, so ist es überhaupt nur die Religionsphilosophie, die dem Christenthum die Würde und Bedeutung, die es als die absolute Religion hat, zuerkennt und sicherstellt. Da der Begriff des Erlösers der wahrhaft dominirende ist, dessen normativer und constitutiver Einfluß sich auf den ganzen Inhalt der christlichen Glaubenslehre erstrekt, so liegt hierin klar das Verhältniß vor Augen, in welchem das Christenthum als historisch gegebene Religion zu der Religionsphilosophie, oder, was dasselbe ist, der historische Christus zu dem ideellen steht. Bei den Gnosti-

kern ergab sich auf diesem Wege theils die bekannte Trennung, die sie zwischen Christus und Jesus annahmen, um das der Geschichte zufolge Eine Individuum gleichsam in zwei ganz heterogene Hälften zu zerlegen, theils jenes kritische Verfahren, durch welches sie alle verwerflichen jüdische Elemente aus den neutestamentlichen Urkunden ausscheiden wollten. Die leitende Idee dabei war keine andere, als der Begriff des Erlösers, wie er sich ihnen in keinem Falle blos empirisch, zum Theil aber sogar im Widerspruch mit der Geschichte, gebildet hat. Das Analoge bei Schleiermacher ist das von ihm zwischen dem Urbildlichen und Geschichtlichen in dem Erlöser angenommene Verhältniß. Begünstigt diese Bezeichnungsweise an sich schon weit mehr als die gewöhnliche Formel, nach welcher die göttliche und menschliche Natur zu Einer Person vereinigt sind, die Vorstellung eines doppelten Christus, eines urbildlichen und geschichtlichen, so tragen dazu auch die Bestimmungen bei, welche diesen beiden Begriffen gegeben werden. So streng die Consequenz ist, mit welcher Schleiermacher die Idee der Urbildlichkeit in dem Erlöser festhält und durchführt, um ihn als den Stifter eines Gesammtlebens, in welches alle andern frommen Gemeinschaften bestimmt sind, übergehen, so daß alles ausser denselben vorhandene religiöse Leben ein unvollkommenes ist, über alle andere zu stellen, so sehr zwekt dann auf der andern Seite die ganze Behandlung des Geschichtlichen in dem Erlöser dahin, ihn den übrigen Menschen gleichzustellen. Nicht nur wird zu der reinen Geschichtlichkeit der Person des Erlösers eine volksthümliche Entwiklung gerechnet, die sich selbst auf dem religiösen Gebiet Vorstellungen aneignet, die nur volksthümlichen Werth hatten (wie die über Engel und Dämonen), sondern es werden alle die Person des Erlösers betreffend, Wunder, wie die übernatürliche Erzeugung, die Auferstehung, die Himmel-

fahrt, die Wiederkunft zum Gericht, für Thatsachen erklärt, die von den eigentlichen Bestandtheilen der Lehre von seiner Person unterschieden werden müssen, und daher der Möglichkeit offenen Raum geben, den Erlöser sich in allen diesen Beziehungen, als einen, von den gewöhnlichen Menschen nicht verschiedenen, zu denken. Ueberhaupt läßt der Grundsaz, daß für die, die Person des Erlösers betreffenden, Bestimmungen ein doppelter Gesichtspunct gelten müsse, in Bezug auf die darüber vorhandenen neutestamentlichen Zeugnisse, und dann in Bezug auf ihren dogmatischen Werth (Gl. Lehre Th. 2. S. 70.), der Kritik und Auslegungskunst einen so freien Spielraum, daß der Gefahr, es möchten sich auf dem Wege der historischen Kritik Resultate ergeben, die einen, die Würde des Christenthums beeinträchtigenden, Einfluß haben, nur durch die Voraussezung hinlänglich vorgebeugt seyn kann, der Würde des Erlösers bleibe in jedem Falle ihr eigenthümliches, von der Geschichte unabhängiges, Gebiet gesichert. Mag nun auch allerdings eben dieß, daß der Mensch Jesus urbildlich gewesen, oder das Urbild in ihm geschichtlich und wirklich geworden seyn soll, um ein neues Gesammtleben zu stiften, als das Wunderbare der Erscheinung des Erlösers anzuerkennen seyn, es bleiben hier doch immer zwei wesentlich verschiedene Betrachtungsweisen, die nie vollkommen in die Einheit des Bewußtseyns zusammengehen wollen, und der nicht geschichtliche, urbildliche Erlöser, schwebt immer wieder in einer, für die historische Erkenntniß unerreichbaren, Höhe über dem geschichtlichen, auf eine ganz analoge Weise, wie bei den Gnostikern, in ihrer kunstloseren, unwissenschaftlichern Behandlungsweise. das Christus und Jesus verknüpfende Band als ein sehr loses und äusserliches, ja sogar völlig sich auflösendes, erscheint. Ich bin weit entfernt, der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zum Vorwurf zu machen, was die Natur der Sache nicht anders mit sich

bringt, aber ebendeßwegen, weil dieß in der Natur der Sache liegt, hätte der unläugbare Antheil, welchen die Religionsphilosophie an dem ganzen innern Organismus dieser Glaubenslehre hat, offener anerkannt, und das speculative Element von dem historischen in der Darstellung reiner getrennt werden sollen. Wir dürfen uns daher nicht abhalten lassen, dieser Glaubenslehre auf ihrem religionsphilosophischen Wege auch darin weiter nachzugehen, daß wir behaupten, nur in demselben Interesse einer, die Speculation über die blos historische Auffassung stellenden, Religionsphilosophie könne es geschehen seyn, wenn Schleiermacher den Begriff des Uebernatürlichen im Erlöser durchaus so bestimmt, daß das schlechthin Uebernatürliche, eigentlich Wundervolle, ausgeschlossen, und das Uebernatürliche immer auch wieder mit dem Natürlichen zusammenbegriffen wird. Nur der Religionsphilosophie kommt es zu, sich gegen das Wunder im eigentlichen Sinne zu erklären, weil das Wunder den Zusammenhang zerreißt, in welchem der Begriff nach dem immanenten Geseze seiner Bewegung in der Reihe der, durch ihn selbst bestimmten, Momente sich bewegen muß. So wenig daher die Religionsphilosophie, in Ansehung des Erlösers, durch einen andern Begriff sich befriedigt sehen kann, als den der Urbildlichkeit, so sehr würde sie ihre Aufgabe verkennen, wenn sie den Erlöser durch die ihm eigenthümliche Urbildlichkeit aus dem Kreise der menschlichen Entwiklung völlig herausstellen wollte, und sich nicht vielmehr bemühte, ihn innerhalb desselben festzuhalten. Diese Forderung der Religionsphilosophie hat Schleiermacher in dem bekannten Lehrsaze seiner Glaubenslehre, daß die Erscheinung Christi, und die Stiftung eines neuen Gesammtlebens durch ihn, als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten sey, auf's Bestimmteste anerkannt. Das Erscheinen des Erlösers war daher schon der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts,

wenn auch gleich bei dieser nur der unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung kam, auf unzeitliche Weise eingepflanzt. Dadurch ist die Erscheinung des Erlösers in der Menschheit zugleich als eine nothwendige anerkannt, da sich alle andere Menschen zu dem Erlöser nur wie die untergeordneten Grade zu dem höchsten in sich vollendeten Grade verhalten. Denn sobald man, wie Schleiermacher selbst sagt (Th. 2. S. 34.), die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns zugibt, aber daß die Vollkommenheit derselben irgendwo sey, läugnet, kann man auch nicht mehr behaupten, die Schöpfung des Menschen sey oder werde vollendet, weil ja in der beständigen Fortschreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich gesezt bliebe, wenn sie zwar im Begriffe gesezt, aber in keinem Einzelnen gegeben wäre. Der Unterschied zwischen dem Erlöser und den übrigen Menschen ist daher, ungeachtet seiner Urbildlichkeit, die ihn absolut über alle andere erhebt, auch wieder nur ein gradueller, indem er sich von ihnen nur dadurch unterscheidet, daß dieselbe Richtung auf das Absolute des Gottesbewußtseyns, die in allen andern als etwas blos Relatives sich darstellt, in ihm zur absoluten Kräftigtigkeit und Stetigkeit des Gottesbewußtseyns geworden ist. Der höchste Grad ist zwar, als der höchste, von allen andern Graden wesentlich verschieden, aber doch immer selbst auch ein Grad. Man kann dieß als das Verhältniß der specifischen und graduellen Dignität des Erlösers bezeichnen. Vermöge der specifischen Dignität ist der Erlöser einzig in seiner Art, und zwar für immer, vermöge der graduellen aber nur *primus inter pares*. Beide Begriffe aber schließen einander nicht aus, sondern jeder hat seine volle Wahrheit nur in und mit der Voraussezung des andern. Die specifische Dignität sagt, daß die graduelle Verschiedenheit, die immer noch die Möglichkeit, daß ein besserer komme,

mit einer andern Religion, das Wesen des Erlösers nicht völlig ausdrüke, sondern dieses als ein nothwendig einziges, und einzig bleibendes zu fassen sey, die graduelle Dignität aber, daß troz dieser Einzigkeit der Stifter dennoch unserer Gattung angehöre, und weil in dieser die Frömmigkeit jedem einzelnen wesentlich ist, sie sich alle zu ihm verhalten als verschieden abgestuft in religiöser Beziehung, und ihm die höchste Stufe zuschreibend [20]). Keine andere Ansicht aber, als eben diese, hatte auch schon die alte Gnosis, wenn sie in allen denen, die der Erlöser an sich zieht, ein pneumatisches, dem Erlöser verwandtes, Princip voraussezte, und die Seelen, in welchen dieses Princip zu seiner vollkommenen Reinheit sich entwikelt hat, in dasselbe Verhältniß zum Erlöser kommen ließ, in welchem Braut und Bräutigam zu einander stehen.

Wir kommen jedoch nun erst auf einen Punct, auf welchem sich uns das Verhältniß der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zur Religions-Philosophie vollends in seinem wahren Lichte zeigen muß. Ist es wahr, daß die Idee absoluter Irrthumslosigkeit und Unsündlichkeit, oder die Idee der Urbildlichkeit in Beziehung auf die Person des Erlösers, nicht blos auf empirischem Wege zu gewinnen ist, ist es aber ebenso wahr, daß die Idee der Urbildlichkeit, wenn die Schöpfung des Menschen nicht unvollendet bleiben soll, nicht blos im Begriffe gesezt seyn kann, sondern auch in einem Einzelnen gegeben seyn muß, so entsteht die Frage, in welchem Verhältniß stehen nun hier Idee und Realität? Ist die Urbildlichkeit ursprünglich nur in der Idee gegeben, so fehlt ihr die Realität, ist sie aber ursprünglich in der historischen Realität gegeben, so ist sie nur empiri-

20) Vgl. Schwelzer Ueber die Dignität des Religionsstifters. Theol. Stud. und Krit. 1834. S. 563. f.

schen Ursprungs, und es fehlt ihr die Bedeutung der Idee. Schleiermacher hat sich über diese Frage da, wo man es zuerst erwartet[21]), nicht näher erklärt. Indem er dem Erlöser die Urbildlichkeit zuschreibt, und der Geschichte zufolge Jesum von Nazareth als Erlöser betrachtet, wird ebendamit vorausgesezt, daß Jesus von Nazareth sowohl urbildlich als geschichtlich sey. Ganz jedoch konnte die Frage nicht umgangen werden, und Schleiermacher hat sie in der Lehre von der Person Christi (Th. 2. S. 33.) unter der Form aufgefaßt: ob das Urbildliche in Christus nicht auch blos als ein Vorbildliches gedacht werden könne? Da die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns in dem Gesammtleben selbst immer nur unvollkommen bleibe, so müsse dem Erlöser allerdings eine vorbildliche Würde zukommen, die Urbildlichkeit aber, die eigentlich das Seyn des Begriffs selbst aussage, also die schlechthinige Vollkommenheit, würde ihm nicht zukommen, da sie nicht nothwendig sey, um das immer nur unvollkommene Resultat zu begreifen. Vielmehr sey dieses die ursprüngliche Hyperbel der Glaubigen, wenn sie Christum in dem Spiegel ihrer eigenen Unvollkommenheit betrachten, und diese seze sich auch immer auf dieselbige Weise fort, indem die Glaubigen zu allen Zeiten, was sie als urbildlich in diesem Gebiet aufzufassen vermochten, in Jesum hineinlegten. Dagegen sey jedoch zweierlei zu bemerken, zuerst, daß, je mehr der Einzelne sein persönliches Bewußtseyn dem Gattungsbegriff unterordne, auch eine Hoffnung sich entwikeln müsse, das Menschengeschlecht werde noch einmal, wenn auch nur in seinen Edelsten und Trefflichsten, über Christum hinausge-

---

21) Der christl. Gl. Th. 1. S. 74. Einl. §. 11., wo sogleich von dem absoluten Vorzug die Rede ist, welchen Christus als Erlöser vor Moses und Muhamed als bloßen Religionsstiftern hat.

hen, und ihn hinter sich lassen, was offenbar die Grenze des christlichen Glaubens sey, und zweitens, wenn man auf der einen Seite bedenke, daß die Schöpfung des Menschen nicht unvollendet bleiben könne, und auf der andern Seite hinzunehme, wie schwierig es seyn müsse, einen Unterschied anzugeben, zwischen einem wahren Urbild, und einem solchen Vorbild, in welchem zugleich die Kraft liege, jede mögliche Steigerung in der Gesammtheit zu bewirken, da ja schon die Productivität nur in dem Begriff des Urbildes liege, und nicht in dem des Vorbildes, so ergebe sich wohl, daß nur die Urbildlichkeit der angemessene Ausdruk sey für die ausschließliche persönliche Würde Christi. Es ist leicht zu sehen, daß das Hauptmoment in dem zulezt Bemerkten liegt. Reducirt sich die Frage, um die es sich hier handelt, darauf, ob die Productivität, die zum Begriffe des Urbildes gehört, auch Vorbild genannt werden könne, gleichen sich demnach die beiden Begriffe, Urbild und Vorbild, in dem Begriffe der Productivität aus, so kann doch diese Productivität, oder die, jede mögliche Steigerung in der Gesammtheit bewirkende, Kraft nicht blos in die äussere, sinnliche Erscheinung des Erlösers gesezt werden. Denn gerade diese gibt uns ja, wie zugegeben werden muß, noch keineswegs den wahren Begriff der Unsündlichkeit oder Urbildlichkeit, und wenn der ganze Begriff des Erlösers nur an seiner äussern historischen Erscheinung hänge, so dürften auch die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt nicht für unwesentliche Bestandtheile der Lehre von der Person des Erlösers erklärt werden, sondern die Wirkung der productiven Kraft des Urbildlichen wäre vielmehr durch den Glauben an die Realität dieser Thatsachen bedingt, wofern nicht mit demselben Rechte dem Glauben an die Realität des irdischen Lebens des Erlösers überhaupt, soweit es Gegenstand empirischer Erkenntniß ist, seine Bedeutung abgesprochen werden soll.

Es handelt sich hier um die Begriffe Seyn und Existenz, und den Unterschied des Endlichen und Absoluten, in Beziehung auf sie. Gehört es zum Begriff Gottes, daß er nur als existirend gedacht werden kann, sein Begriff auch das Seyn in sich schließt, so muß dieß vom Absoluten in jeder Beziehung gelten, und nur aus diesem Grunde kann Schleiermacher selbst das Göttliche in Christus, das ja eben das Urbildliche ist, in Beziehung auf Christus selbst ein Gottesbewußtseyn nennen, das eigentlich ein Seyn Gottes sey. Fällt daher der Begriff des Urbildlichen mit dem Begriff des Absoluten zusammen, so kann die Existenz nicht blos transitorisch mit ihm verbunden seyn, sondern der Begriff schließt auch schon das Seyn in sich. Das Urbildliche hat, unabhängig von der äussern historischen Erscheinung, seine Realität in sich selbst, und es läßt sich daher auch nicht behaupten, daß ohne die geschichtliche Erscheinung des Urbildlichen in der Person eines Individuums die Schöpfung nicht vollendet sey, und immer noch der Gedanke zurükbleibe, die Menschheit werde noch einmal über Christus hinausgehen. Ist im Urbildlichen Begriff und Seyn identisch, so kann nichts zu ihm hinzukommen, und die Schöpfung ist ebendadurch vollendet, daß das Urbildliche nur in einer, das Wesen des Menschen darstellenden, Form zum Bewußtseyn kommen kann. Der urbildliche Mensch, oder der Gottmensch, hat seine objective Realität in seinem Begriff, wird sie aber in die historische Existenz eines bestimmten einzelnen Individuums gesezt, so wird sie ebendadurch subjectiv. Die objective Realität des Urbildlichen fällt daher nur in die Sphäre des Bewußtseyns, oder sie hat nur eine ideelle Bedeutung. Ich habe früher [22]), um den innern Orga-

---

22) Vgl. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1. St. 1828. S. 220. f. und die daselbst angezeigten academischen Schriften. An demsel-

nismus der Schleiermacher'schen Glaubenslehre näher ins Auge zu fassen, mich darauf berufen, daß Schleiermacher

---

den Orte habe ich gegen Schleiermacher auch dieß geltend gemacht, daß dieselben drei Formen, in welchen Schleiermacher den ganzen Inhalt seiner Dogmatik entwikelt, auch schon der Einleitung zu Grunde gelegt seyn sollten, und es würde dann klarer ans Licht gekommen seyn, wo eigentlich in dieser Glaubenslehre die Begriffe der Erlösung und des Erlösers ihren Siz und Ursprung haben. Auch darüber, wie über anderes hat sich Schleiermacher in den Sendschreiben über seine Glaubenslehre auf die bekannte Weise vernehmen lassen. „Wie man ihm doch zumuthen könne," entgegnet er (Theol. Stud. und Krit. II. 3. S. 515.) „eine solche Verwirrung anzurichten, die nothwendig eine Menge anderer Verwirrungen nach sich ziehen müsse? Wie man von der Einleitung fordern wolle, was durchaus nur in der Dogmatik selbst seinen Ort haben könne, wenn man nicht die Kluft zwischen beiden übersehe?" Um nun dieser argen Verwirrung auf immer zu begegnen, wird sogleich das Vorhaben angekündigt, er wolle in der neuen Ausgabe der Glaubenslehre der Erklärung selbst alles das voranschiken, was zur nähern Bestimmung der darin vorkommenden Ausdrüke gehöre, und dabei dann durch die Ueberschriften der kleineren Abschnitte zeigen, wo diejenigen Säze, die der Constituirung des Begriffs der Dogmatik vorangehen müssen, eigentlich ihre Heimath haben. Dann trete von selbst alles, was den Schematismus des Werkes vorbereiten und bestimmen solle, näher an die Erklärung heran und die Einleitung werde sich dann mehr in sich selbst als ein Ganzes abrunden. Ob sie deshalb ihm selbst gerade besser gefallen werde, wisse er selbst noch nicht. Auch ich kann nicht sagen, daß mir deßhalb die zweite Ausgabe mit diesen ihren Ueberschriften: Lehnsäze aus der Ethik, der Religions-Philosophie, Apologetik, besser gefällt, als die erste, und ich wünschte sehr, daß die Sendschreiben der Glaubenslehre kein solches Vermächtniß zurückgelassen hätten. Es ist mit Recht auch von andern Kritikern, wie namentlich von Rosenkranz

alle Säze, welche die christliche Glaubenslehre aufzustellen hat, theils als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände,

---

(Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik 1830. Dec. Nr. 109. S. 866.) ein unwissenschaftliches Verfahren genannt worden, eine Wissenschaft, der in der Frömmigkeit ein eigenes Princip zugestanden wird, durch Lehnsäze aus andern Disciplinen und nicht durch sich selbst einzuleiten. In der That kann es nicht anders bezeichnet werden, und ich sehe nicht, was der Alternative entgegengehalten werden kann: entweder ist die Einleitung etwas völlig überflüssiges, oder etwas wesentlich zur Dogmatik gehörendes. Ist sie überflüssig, so kann sie auch ganz fehlen, und wäre weit besser ganz weggeblieben, gehört sie aber wesentlich zur Dogmatik, so muß auch von der Einleitung gelten, was von der Dogmatik gilt, und es kann daher auch nicht gesagt werden. was Schleiermacher a. a. O. sagt, daß in der ganzen Einleitung kein einziger eigentlich dogmatischer Saz zu finden sey. Sätze also, die die Bestimmung des Begriffs der Dogmatik nicht blos einleiten, sondern diese Bestimmung selbst enthalten, sind keine dogmatische Säze? Die Lehre vom Erlöser, dessen Begriff schon in der Einleitung bestimmt wird, ist keine dogmatische Lehre? Was aber die Hauptsache ist, und für sich schon hinreicht, jene zwischen der Einleitung zur Dogmatik und der Dogmatik selbst gezogene Kluft als eine völlig nichtige erscheinen zu lassen, ist die unläugbare Thatsache, daß der ganze Inhalt der Einleitung sich wirklich von selbst unter jene drei Formen der Dogmatik ordnet und vertheilt. Die Entwiklung des Begriffs der Frömmigkeit, oder des Abhängigkeitsgefühls, und die Ableitung der verschiedenen Formen und Stufen der Religion, in welchen es sich darstellt, gehört der ersten Form an. Es ist kein Mißverständniß, wie Schleiermacher selbst zugibt (a. a. O. S. 514), wenn als Aufgabe der Einleitung betrachtet wird, dem Christenthum unter den verschiedenen möglichen Modifikationen des allgemeinen menschlichen frommen Bewußtseyns seine eigenthümliche Stelle zu bestimmen. Dieß kann nicht anders geschehen, als durch die Entwiklung des Begriffs

theils als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen, theils als Aussagen von Beschaffenheiten der

---

der Frömmigkeit, oder des Abhängigkeitsgefühls. Jede Form der Religion ist eine eigene Modification des Abhängigkeitsgefühls, somit auch die Entwiklung ihres Begriffs die Beschreibung eines menschlichen Zustandes. Auch der Begriff der Erlösung und der von Schleiermacher sogleich damit verbundene Begriff des Erlösers hat demnach hier seine eigentliche Heimath, da es nur der Begriff der Erlösung ist, was das Christenthum von andern Religionen unterscheidet, oder zu einer eigenen Modification des allgemeinen menschlichen frommen Bewußtseyns macht. Wenn nun aber das fromme Selbstbewußtseyn nach §. 6. Gl. lehre 2. Ausg. 1. Bd. S. 35. in seiner Entwiklung nothwendig auch Gemeinschaft oder Kirche wird, so gehört alles, was sich darauf bezieht, offenbar unter diejenige Form, die ihre Säze als Aussagen über Beschaffenheiten der Welt aufstellt, und mit demselben Recht, mit welchem Schleiermacher selbst im zweiten Theil seiner Glaubenslehre die christliche Kirche als die bezüglich auf die Erlösung gesezte Beschaffenheit der Welt betrachtet, kann auch, was in der Einleitung über religiöse Gemeinschaft, oder Kirche überhaupt gesagt wird, unter keinen andern Gesichtspunkt gestellt werden. Jene Modificationen des allgemeinen menschlichen frommen Bewußtseyns werden demnach hier erst als historisch gegebene Religionsformen betrachtet, und es kann daher auch hier erst erst von dem in der Person Jesu von Nazaret erschienenen Erlöser die Rede seyn, während die erste Form den Erlöser nicht historisch, sondern nur allgemein als Form und Modification des religiösen Bewußtseyns nehmen kann. Ebenso klar stellt sich von selbst heraus, was aus der Einleitung zur dritten Form zu rechnen ist. Der Begriff der Offenbarung, wie derselbe theils ein allen Religionen gemeinsamer ist, theils insbesondere dem Christenthum zukommt, kann nicht bestimmt werden, ohne daß die dogmatische Reflexion auf die absolute Causalität Gottes ganz auf dieselbe Weise zurükgeht, wie dieß in der

Welt faßt, dabei aber ausdrüklich erklärt, die Hauptsache sey für uns, daß Säze von den beiden leztern Formen

---

Schleiermacher'schen Glaubenslehre in der die göttlichen Eigenschaften betreffenden dritten Form überhaupt der Fall ist, und wenn, was damit zusammenhängt, auch schon in der Einleitung von dem specifischen Unterschied des Erlösers von dem bloßen Religionsstifter die Rede ist, so liegt schon hierin jenes zum Seyn Gottes gewordene Gottesbewußtseyn, wie es der zweite Theil weiter entwikelt, und als die absolute Causalität Gottes in Beziehung auf den Erlöser darstellt. Würde nun nach diesen drei Hauptformen der Dogmatik auch schon die Einleitung geordnet seyn, so würden auch die heterogenen Elemente des Schleiermacher'schen Begriffs des Erlösers sich von selbst geschieden haben, es würde klar geworden seyn, daß die ganze historische Seite des Erlösers nur der zweiten Form angehört, und daß schon die bloße Analyse des frommen Bewußtseyns, wie sie in der Einleitung nur in Säzen der ersten Form hätte gegeben werden können, den dieser Glaubenslehre eigenthümlichen Begriff des Erlösers gibt, zu welchem durch den historischen Begriff des Erlösers nichts wesentlich hinzukommen kann, „da die beiden andern Formen nur mittelst der ersten in ihrer wahren dogmatischen Bedeutung aufgefaßt werden können." Es wäre nicht möglich gewesen, hier, wo das fromme Selbstbewußtseyn als ein erst zur Gemeinschaft werdendes betrachtet wird, somit auch im frommen Selbstbewußtseyn an sich noch nichts vorausgesezt werden kann, was nur durch die Gemeinschaft oder Kirche gegeben ist, und der zweiten Form angehört, die beiden heterogenen Elemente des Schleiermacher'schen christlichen Bewußtseyns, die Form, in welcher sich das allgemein menschliche fromme Bewußtseyn durch die Analyse des Bewußtseyns selbst zum christlichen modificirt, und das durch das historische Christenthum Gegebene in dem nicht näher bestimmten Begriff des christlichen Bewußtseyns überhaupt so ineinanderfließen zu lassen, wie dieß durch die ganze Schleiermacher'sche Glaubenslehre hindurchgeht. Allein

nichts enthalten, was nicht auch schon in Säzen von der ersten Form enthalten wäre, daß streng genommen, die

eben auf diesen Grund der Genesis ihres Begriffs des Erlösers will uns diese Glaubenslehre nicht hinabsehen lassen. Daher laufen in der Einleitung, die ja noch nicht Dogmatik ist, und daher auch die dogmatischen Formen noch nicht zu sondern hat, die beiden Elemente, auf welche sich diese Formen beziehen, und welche ihrem wahren Namen nach das philosophische und historische sind, noch in trüber Mischung durcheinander, und nachdem einmal das christliche Bewußtseyn auf diese Weise eingeleitet ist, kann man ruhig den Weg der Analyse des religiösen Bewußtseyns einschlagen, die den Rüken dekende Einleitung läßt alles, auch was blos ideeller Natur ist, oder der ersten Form angehört, wie der urbildliche Christus, als auf demselben historischen Grunde des christlichen Bewußtseyns ruhend erscheinen. Man sollte doch denken, von dem historischen Christus könne in der Dogmatik nicht die Rede seyn, ohne daß zuvor von der christlichen Gemeinschaft oder Kirche die Rede war. Ist der historische Christus der Stifter der christlichen Gemeinschaft oder Kirche, so kann es auch kein anderes Wissen von Christus geben, als ein durch die christliche Gemeinschaft vermitteltes. Nun ist aber in dem dogmatischen Theil der Schleiermacher'schen Glaubenslehre von Christus zuerst und nachher erst von der christlichen Kirche die Rede. Mit welchem Rechte nimmt also diese Dogmatik ihren Christus, wenn sie ihn als den urbildlichen darstellt, doch zugleich als den historischen! Sie wird uns auf die Einleitung und das in ihr über die religiöse Gemeinschaft Gesagte zurükweisen, aber ebendeswegen muß auch die Einleitung selbst als ein integrirender Bestandtheil der Dogmatik selbst angesehen werden, und es kann keine andere Methode der Anordnung und Entwiklung für die Einleitung, eine andere für die Dogmatik geben. Es ist daher zwar, wie Schleiermacher es verlangt, die zwischen der Einleitung und der Dogmatik bestehende Kluft nicht zu übersehen, aber diese Kluft ist nur die Zusammenhangslosigkeit der

erste Form hinreiche, um die Analyse der christlichen Frömmigkeit zu vollenden, und daß es am besten wäre, diese Form ausschließend auszubilden, da die andern doch nur mittelst ihrer, in der wahren dogmatischen Bedeutung aufgefaßt werden können, und die andern Formen nur deßwegen aus einem christlichen Lehrgebäude nicht auszuschließen seyen, weil es dadurch seine geschichtliche Haltung, und also seinen kirchlichen Character verlieren würde. Ich bin auch jezt noch der Ueberzeugung, daß uns diese, der Schleiermacher'schen Glaubenslehre eigene, Construction einen tiefern Blik in ihr Inneres werfen läßt. Läßt sich die ganze Glaubenslehre auf Säze zurükführen, die nur menschliche Lebenszustände beschreiben, so wird das religiöse Gefühl als ein, sich rein aus sich selbst entwikelndes, in einer Reihe innerer Gemüthszustände bestehendes, betrachtet. Auch die ganze Lehre von der Person Christi ist daher zulezt nur Beschreibung eines menschlichen Lebenszustandes, nemlich des Zustandes der Erlösung, und der Erlöser ist nichts anders, als die in ihm persönlich gedachte, und in seiner Person fixirte Idee der Erlösung. An die Stelle des historischen Christus tritt der ideelle, der urbildliche, in welchem das, die Erlösung bedingende, vollkommene Gottesbewußtseyn, sich als Seyn darstellt, das menschliche Gottesbewußtseyn ein Seyn Gottes in der menschlichen Natur wird (Gl lehre Th. 2. S. 47.). Diese Ansicht kann ich auch dadurch nicht ausgeschlossen sehen, daß Schleiermacher (Gl. lehre Th. 2. S. 37.) ihr entgegenhält: wenn man der menschlichen Natur vor Christo, und ohne ihn das Vermögen einräumen wollte, ein reines und vollkommenes

Methode, was bei dem sonst so kunstvoll gehaltenen, und seinem ganzen Organismus nach so grosartigen Werke mit Recht um so widriger auffällt, gewiß aber nur auf die angegebene Weise sich erklären läßt.

Urbild in sich zu erzeugen (wie die Ansicht voraussezt, die Schleiermacher Gl. lehre 1. A. 2. Th. S. 184. so bezeichnet: Christus, wie er im Glauben dargestellt wird, sey allerdings urbildlich, allein diese Erscheinung des Sohnes Gottes sey auch überall nur eine geistige in den Seelen der Menschen gewesen, geschichtlich aber in einer äusseren einzelnen Person erscheinen habe der Sohn Gottes nicht gekonnt), so könnte sie wegen des natürlichen Zusammenhangs zwischen Verstand und Willen, nicht in dem Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit gewesen seyn. Ich muß mich auch hier wieder auf den Schleiermacher'schen Wunderbegriff berufen, und kann mich daher auch von der Richtigkeit der von Nitzsch (Stud.u.Krit. I. 4. S. 851.) gegen mich gemachten Bemerkung nicht überzeugen, eine solche Erzeugung des Urbilds durch die sündliche Richtung, und in derselben würde nicht die Verbindung des Natürlichen und Uebernatürlichen, sondern das Unnatürliche und Widersprechende seyn. Es wäre dieß nur dann der Fall, wenn das Urbild, wie niemand behaupten wird, durch die sündliche Richtung selbst erzeugt werden sollte, daß aber die sündliche Richtung kein absolutes Hinderniß der Erzeugung des Urbildes ist, bringt der Schleiermacher'sche Wunderbegriff nothwendig mit sich. Ist der Erlöser, sofern er der geschichtliche Mensch Jesus ist, wie Schleiermache sagt (Gl. lehre Th. 2. S. 37.), als eine wunderbare Erscheinung deßwegen anzuerkennen, weil sein eigenthümlicher geistiger Gehalt nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden kann, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens, durch einen schöpferischen göttlichen Act, in welchem sich, als einem absolut größten, der Begriff des Menschen als Subjects des Gottesbewußtseyns vollendet, warum sollte dasselbe nicht auch von der Urbildlichkeit Christi gelten, sofern sie als ein Erzeugniß der menschlichen Seele betrachtet wird? Was hier einzuwenden ist, ist viel-

mehr etwas ganz anderes. Gesezt die Urbildlichkeit Christi, oder des Erlösers, werde als ein Erzeugniß der menschlichen Seele im angegebenen Sinn betrachtet, so kann sie sich doch nicht in jeder einzelnen menschlichen Seele, in welcher sie zum Bewußtseyn kommt, als dasselbe Wunder wiederholen, sondern ein Wunder ist sie nur da, wo sie zuerst und ursprünglich hervortrat. Man wird daher immer wieder auf einen historischen Anfangspunct zurükgeführt. Dieß ist es, was Schleiermacher meint, wenn er in dem zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre (Theol. Stud. u. Kr. II. 3. S. 503.) bemerkt, das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit sey allerdings eine besondere Form des Abhängigkeitsgefühls, deßwegen könne man aber nicht sagen, das Christenthum werde aus diesem Gefühle deducirt, sondern nur dieß könne gesagt werden, vermöge der Lebendigkeit dieses Gefühls entstand das Christenthum, als Christus erschienen war, und in seiner Herrlichkeit und Kraft erkannt wurde. Der innere Christus habe immer den historischen zu seiner Voraussezung (Erstes Sendschr. Theol. Stud. und Krit. II. 2. S. 261.). Wenn daher auch die Beschreibungen menschlicher Gemüthszustände, welche dogmatische Säze der ersten Form bilden, nur aus dem Gebiet der innern Erfahrung hergenommen werden können, so wird doch zugleich diese Erfahrung, als eine durch die religiöse Gemeinschaft, welcher der Einzelne angehört, bestimmte betrachtet. Gehen wir nun aber auf den Anfang dieser Gemeinschaft zurük, und auf den Stifter derselben, welcher in dieser Eigenschaft der Erlöser ist, so können wir immer nicht über die Behauptung hinausgehen, daß der Erlöser, sofern er sich uns als historische Person darstellt, auf dem historischen oder empirischen Wege nicht als das Subject des vollendeten Gottesbewußtseyns, oder in seiner Urbildlichkeit und absoluten Unsündlichkeit erkannt werden kann. Denn welchen empirischen Beweis sollte es

dafür geben, und welche Beweise dieser Art könnte zumal eine Glaubenslehre geben, die alle sonst dafür geltende Beweise, wie Wunder und Weissagungen, in ihrer völligen Unhaltbarkeit hinstellt? Bleibt aber auf der andern Seite nicht minder gewiß, daß die Idee des Erlösers an seine Person geknüpft ist, nur durch ihre Vermittlung zum Bewußtseyn kommt, so läßt sich dieser Widerspruch nur durch die Annahme lösen, daß die Idee der Urbildlichkeit ihre Wahrheit zwar nicht in der historischen Erscheinung, an die sie für uns zunächst geknüpft ist, sondern nur in sich selbst hat, sofern wir sie, sobald wir uns derselben bewußt geworden, auch als eine an sich wahre anerkennen müssen, daß sie uns aber auch nicht anders, als durch die Vermittlung jener historischen Erscheinung zum Bewußtseyn kommen kann. Idealität und historische Realität bedingen sich so hier gegenseitig, aber es ist dieß nur derselbe Gegensaz des Idealen und Realen, in welchen wir uns überhaupt mit unserm ganzen Denken und Erkennen hineingestellt sehen. Die Idee hat ihre Wahrheit in sich selbst, sie ist wahr, nicht sofern sie von aussen gegeben wird, sondern nur durch die Vernunft, die sie erkennt, sie würde aber in uns nicht zum Bewußtseyn kommen können, ohne die stete Wechselbeziehung des Idealen und Realen, wie der Begriff Gottes zwar auch das Seyn Gottes in sich schließt, ohne das Weltbewußtseyn aber auch kein Gottesbewußtseyn wäre. Nur folgt hieraus nicht, daß das Reale, das das Bewußtseyn der Idee vermittelt, und in einer natürlichen und nothwendigen Beziehung zu ihr steht, so in der Idee aufgeht, daß beides eine und dieselbe Einheit ist. Anders verhält es sich auch mit dem urbildlichen und historischen Christus nicht, und nur hierin liegt der Grund, warum auch in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, sofern wir sie als Religionsphilosophie zu nehmen haben, so wenig als in der alten Gnosis, der urbildliche und ge-

schichtliche Christus in eine vollkommene und unzertrennliche Einheit zusammengehen wollen[23]).

---

23) Rosenkranz in der umfassenden, besonders die Subjectivität dieses Standpuncts vielseitig und scharfsinnig beleuchtenden Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre (Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik 1830. Dec. S. 841. f. 865. f. 1831. Dec. S. 824. f. 924. f.) findet (a. a. O. S. 935. 939.) in der Schleiermacher'schen Christologie eine Hinneigung zum Doketismus, eine von einem doketischen Anstrich gefärbte Auffassung, weil Schleiermacher eben durch jenes wunderbare Seyn Gottes in Christo ihn von allen Menschen specifisch aussondere, und ihn nach Kantischer Weise für sie zum Ideal mache. Hätte er das Dogma von der Einheit beider Naturen in ihrer gegenseitigen Entäußerung besser verstanden, so würde er nicht eine so gequälte Entwiklung für seine Christologie haben ersinnen müssen, worin jeder Impuls der niedern Seelenkräfte in das waltende Gottesbewußtseyn sich verflüchtige, und umgekehrt jedes Moment des Gottesbewußtseyns mit einem Besizergreifen der sinnlichen Functionen endige, wo die Gleichheit des Gottesbewußtseyns eine starre Regungslosigkeit erzeuge, und die Freiheit vernichte. Denn nach Schleiermacher (s. besonders Gl. lehre II. S. 40. f.) habe Christus in allen Momenten, auch seiner Entwiklungsperiode, frei seyn müssen von allem, wodurch das Entstehen der Sünde in den einzelnen Menschen bedingt sey, weil Zweifel oder Kampf in ihm jenes sich selbst gleiche Bewußtseyn Gottes in ihm aufgehoben, und ihn mit uns in eine Reihe gestellt hätte. Darnach wäre Christus vom Guten und Wahren abhängig gewesen, und nicht, wie die Schrift lehrt, in allem versucht worden, gleichwie wir. Diese Bemerkungen sind unstreitig sehr richtig, und es ist auch leicht zu sehen, wie ein solcher Doketismus auch bei Schleiermacher, wie bei Marcion, mit dem subjectiven Standpunkt beider zusammenhängt. Das Eigene aber ist, daß man der Schleiermacher'schen Christologie nach dem Obigen (s. S. 639.) ebenso gut den Vorwurf einer Hinneigung zum Ebionitismus machen

Die Religionsphilosophie hat in jeder ihrer Formen immer auch die Aufgabe, das Verhältniß des Christenthums

---

kann. Nehmen wir aber noch hinzu, daß das Abhängigkeitsgefühl Wirklichkeit hat nur insofern das Selbstbewußtseyn auch sinnlich bestimmt ist, die Natur also, als das Princip der Sinnlichkeit und Aeusserlichkeit, welche von dem Gottesbewußtseyn negirt wird, der Religion nothwendig ist, weil sie sonst gar nicht zur Realität gelangen könnte, daß aber das Weltbewußtseyn den Menschen immerdar hemmt, ganz in das Gottesbewußtseyn aufzugehen, und mithin die Auflösung des Gegensatzes zwischen dem sinnlichen und göttlichen Gefühl, verwirkliche sich dieß, soviel es wolle, nur eine unendliche, oder richtiger, endlose Annäherung verbleibt, was ebensoviel ist, als daß die Auflösung keine wahrhafte, nur eine angestrebte ist, welche den ewigen Anstoß, der bei Seite gebracht werden soll, dem ersehnten Gott nicht aus dem Wege zu räumen vermag (s. Rosenkranz a. a. O. S. 840. f.) — so ist es noch weit schwieriger, den Schleiermacher'schen Christus, von welchem alles dieß gleichfalls gelten muß, auf die Einheit seines Begriffs zu bringen. Die Hauptsache ist mir jedoch hier die Frage: auf welchem Wege kommt überhaupt Schleiermacher zu seinem Christus? Ehe wir untersuchen können, ob jenes Seyn Gottes in Christus nicht in eine doketische Ansicht übergehe, müssen wir vor allem fragen: mit welchem Recht wird jenes Seyn Gottes Christus zugeschrieben? Soll der Schleiermacher'sche Christus der historische Christus seyn, so stehen wir auf dem rein empirischen Wege des historischen Glaubens, soll es aber nicht dieser Weg seyn, auf welchen wir uns zu stellen haben, so kann auch nicht mehr behauptet werden, daß der innere oder urbildliche Christus schlechthin den historischen zu seiner Voraussezung habe, und die aus der Dogmatik in die Einleitung, gleich einem über die Grenzen getriebenen Feind, verwiesene Religions-Philosophie dringt mit aller Macht in das Gebiet der Dogmatik ein, um troz aller Protestationen von demselben für sich Besiz zu nehmen, und auf dem Grunde jener Lehn-

zum Judenthum und Heidenthum zu bestimmen. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre löst diese Aufgabe durch die bekannte These (Th. I. S. 84.), das Christenthum stehe zwar in einem besondern Zusammenhang mit dem Judenthum (dadurch, daß Jesus unter dem jüdischen Volk geboren ist), was aber sein geschichtliches Daseyn, und seine Abzwekkung betreffe, so verhalte es sich zu Judenthum und Heidenthum gleich. Wenn schon die Abstammung Christi aus dem Judenthum dadurch sehr aufgewogen werde, daß eines Theils soviel mehr Heiden als Juden zum Christenthum übergingen, theils auch das Christenthum nicht einmal diese Aufnahme unter den Juden würde gefunden haben, wenn sie nicht seit der babylonischen Zerstreuung von jenen fremden Elementen durchdrungen gewesen wären, so zeige sich doch das vollkommen gleiche Verhältniß des Christenthums zu Judenthum und Heidenthum darin, daß von beiden zu demselben übergegangen werden soll, als zu einem andern, somit das Christenthum nicht mehr eine Fortsezung des Judenthums seyn könne, als des Heidenthums. Was im A. T. am bestimmtesten jüdisch sey, habe den wenigsten Werth, und nur solche fromme Erregungen, die mehr allgemeiner Natur sind, und nicht sehr eigenthümlich christlich ausgebildet, können in alttestamentlichen Stellen wiedergegeben gefunden werden, und alles zusammengenommen treffen wir gewiß ebenso nahe und zusammenstimmende Anklänge auch in den Aeusserungen des edlern und reinern Heidenthums an. In demselben Sinne hat sich Schleiermacher besonders in dem zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre (S. 496. f.) gegen den Glauben an eine besondere Eingebung und Offenbarung Gottes im jüdischen Volk, und gegen die Ansicht ausgesprochen, daß der Glaube

---

säze eine Herrschaft zu errichten, die die Dogmatik ihr als Lehnsträgerin unterwirft.

an die Offenbarung Gottes in Christo von jenem Glauben auf irgend eine Weise abhängig sey. Die Ueberzeugung, daß das lebendige Christenthum in seinem Fortgange gar keines Stützpunctes aus dem Judenthum bedürfe, sey in ihm so alt, als sein religiöses Bewußtseyn überhaupt, und er könne daher das Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, niemals für ein freudiges Werk erklären. Nur einem Mangel an frischer Zuversicht zu der innern Kraft des Christenthums sey es zuzuschreiben, wenn man auf diese äusseren Beweise einen großen Werth lege, und wir, die wir im Besiz des Vollkommneren sind, sollten uns billig der Anhänglichkeit an das unvollkommene Wesen und die dürftigen Elemente des alten Bundes entschlagen. Ich habe diese Säze absichtlich so viel möglich mit Schleiermacher's eigenen Worten wiedergegeben, da sich in ihnen die Grundstimmung des Gemüths, auf welcher diese Ansicht beruht, sehr deutlich zu erkennen gibt. Da das Schleiermacher'sche Abhängigkeitsgefühl für das Christenthum keinen andern Standpunct zuläßt, als den Standpunct der Subjectivität, so kann nur das unmittelbare christliche Bewußtseyn der Maasstab seyn, nach welchem der Werth aller Erscheinungen des religiösen Lebens bestimmt wird, und es ist daher sehr natürlich, daß sich auch in der geschichtlichen Betrachtung alles in den Einen Gegensaz des dem christlichen Bewußtseyn Entsprechenden, oder ihm Widersprechenden, theilt. Was nicht das volle christliche Bewußtseyn ausdrükt, ist auf diesem Standpunct schon ebendeßwegen nicht christlich. Dazu kommt aber auch, daß je mehr das Positive zum Character der jüdischen Religion gehört, und je mehr sie sich durch ihren Anthropomorphismus und Anthropopathismus von dem freieren und universelleren Monotheismus des Heidenthums unterscheidet, um so weniger eine Theologie mit ihr sich befreunden kann, zu deren Wesen es gehört, alle objective Bestimmungen über

das Wesen Gottes zu vermeiden. Es spricht sich daher mit Einem Worte in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre und in den Bestimmungen, die sie über das Verhältniß des Alttestamentlichen und Neutestamentlichen aufstellt, eine Antipathie gegen das Judenthum aus[24]), für welche die Geschichte der Religionsphilosophie keine bemerkenswerthere Parallele aufzuweisen hat, als den auf einer ganz analogen Subjectivität des Standpuncts beruhenden Antinomismus Marcions.

Es ist hier der schiklichste Ort, in dieser Uebersicht über den Gang der neuern Religions-Philosophie auch die Kant'sche Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft kurz zu berühren, da sich leicht zeigen läßt, daß die Schleiermacher'schen Principien ihrer Consequenz nach betrachtet, in ihrer lezten Wurzel in Kant'schen Grund und Boden zurükgehen, und die Vergleichung recht gut dazu dienen kann, das mystische Dunkel Schleiermachers mit Kant'scher Verstandesklarheit aufzuhellen.

Die beiden Principien, die Schleiermacher als das sinnliche Bewußtseyn und das Gottesbewußtseyn unterscheidet,

---

24) Gesteht doch Schleiermacher in seinem ersten Sendschreiben über seine Glaubenslehre S. 282 geradezu, er habe niemals zu seiner Frömmigkeit, weder um sie zu nähren, noch um sie zu verstehen, irgend einer rationalen Theologie bedurft, aber ebenso wenig auch des sinnlich Theokratischen des alten Testamentes, daß sich ihm vielmehr sein eigenes Verständniß immer in der Polemik gegen jene Methode weiter ausgebildet habe. Man vergl. auch Gl. lehre II. S. 378. §. 132. nach welchem die alttestamentlichen Schriften ihre Stelle in unserer Bibel nur theils den Berufungen der neutestamentlichen auf sie, theils dem geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Gottesdienstes mit der jüdischen Synagoge verdanken sollen. Dagegen Rosenkranz Berliner Jahrb. 1831. Dec. 118. S. 943. f.

nennt Kant das böse und gute Princip. Da das böse Princip, sofern es als das radicale Böse, als natürlicher Hang, dem Menschen inwohnt, wie auch Kant sich ausdrükt, durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen ist, und es daher als etwas unbegreifliches, die Natur des Menschen übersteigendes erscheinen muß, wie das gute Princip das Uebergewicht über das böse erhalten kann, so sehen wir hier sogleich den ganzen Schleiermacher'schen Supranaturalismus vor uns, nur mit dem Unterschied, daß Kant aus der Nothwendigkeit der sittlichen Umwandlung, und aus der Unvertilgbarkeit der sittlichen Anlage, die sich auch in dem gefallenen Menschen durch das Bewußtseyn des moralischen Sollens ausspricht, unmittelbar auch die Möglichkeit der Umwandlung schließt, während dagegen Schleiermacher alles, was das Gottesbewußtseyn aus seiner Gebundenheit befreit, als etwas mitgetheiltes betrachtet wissen will, und daher auf die Thätigkeit des Erlösers zurükführt. Wie relativ aber der ganze Gegensaz ist, in dessen Sphäre die Schleiermacher'sche Lehre von der Sünde und der Erlösung sich bewegt, die einander gegenüberstehenden Begriffe der eigenen That und Mittheilung, der Kräftigkeit und der Unkräftigkeit des Gottesbewußtseyns, der Fähigkeit und Unfähigkeit in Hinsicht der Einigung des sinnlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn, fällt immer wieder in die Augen, von welcher Seite wir auch die Sache betrachten. Was Mittheilung genannt wird, ist nichts anders als die Wirksamkeit der Idee des urbildlichen Menschen, wie sie ihrer objectiven Realität nach in dem religiösen Bewußtseyn des Menschen an sich enthalten ist, und wenn auch diese Idee in dem Bewußtseyn des Einzelnen zunächst nur in dem von Jesus gestifteten Gesammtleben gewekt wird, so ist sie doch ihrer Realität nach nicht blos von diesem empirischen Ursprung abhängig, da das Absolute überhaupt nie blos etwas empirisch Gegebenes seyn kann. Wie also bei Schleier-

macher überhaupt das Uebernatürliche nichts schlechthin übernatürliches ist, so ist auch das durch die Thätigkeit des Erlösers Mitgetheilte nichts schlechthin mitgetheiltes, sondern auch wieder etwas ursprüngliches und natürliches. Einen andern Begriff können wir mit der durch den Erlöser mitgetheilten Fähigkeit auch deßwegen nicht verbinden, weil auch der dem Begriff der Erlösung correspondirende Begriff der Sünde ebensowenig als eine absolute Unfähigkeit gedacht werden kann. Da, wie Schleiermacher ausdrüklich behauptet, von der Sünde, ihrem Begriff nach, das Bewußtseyn der Sünde nicht getrennt werden kann, so ist in dem Moment der Sünde Gott selbst im Selbstbewußtseyn mitgesezt, nur ist das Gottesbewußtseyn nicht vermögend, die andern wirksamen Elemente zu durchdringen, und so den Moment zu bestimmen, es ist also zwar vorhanden, aber als ein unkräftiges. Im Gegensaz gegen diese Unkräftigkeit des Gottesbewußtseyns, oder die Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, worin das Wesen der Sünde besteht, ist die Erlösung die Befreiung desselben, die Leichtigkeit, mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseyns das Gottesbewußtseyn einzubilden vermögen (Gl. lehre Th. I. S. 396. f. vergl. S. 385.). Warum soll aber diese Leichtigkeit als eine blos mitgetheilte betrachtet werden, da das Gottesbewußtseyn doch immer vorhanden ist, und sich ebendadurch im Menschen wirksam erweist, daß er sich Gottes bewußt ist? Der Zustand der Sünde unterscheidet sich von dem Zustand der Erlösung dadurch, daß in jenem das sinnliche Bewußtseyn, in diesem das Gottesbewußtseyn das überwiegende und dominirende ist, wie aber mit dem Gottesbewußtseyn immer zugleich auch das sinnliche Bewußtseyn gesezt ist, so ist auch im sinnlichen Bewußtseyn das Gottesbewußtseyn niemals eine völlige Null. Ist aber das Gottesbewußtseyn einmal als thätige Kraft gesezt, so ist völlig undenkbar,

warum es sich nicht auch in dem Grade als ein kräftiges soll erweisen können, daß es die andern wirksamen Elemente durchdringt, und das Uebergewicht über das sinnliche gewinnt? Gehört es, wie Schleiermacher sagt (S. 357.), zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseyns zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtseyn verwirklichen kann, so ist es in der Natur des Menschen selbst begründet, daß das Gottesbewußtseyn in seiner Kräftigkeit hervortritt, und es ist nur Folge der menschlichen Entwiklung, daß es zuerst von dem sinnlichen Bewußtseyn zurükgedrängt und gebunden ist, und aus dieser Gebundenheit erst befreit werden muß. Aber ebendeßwegen kann man auch nicht behaupten, daß dieses Freiwerden des gebundenen Abhängigkeitsgefühls, oder die Leichtigkeit, mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseyns das Gottesbewußtseyn einzubilden vermögen, nur eine mitgetheilte sey, oder nur in den Thatsachen der (durch den historischen Christus vollbrachten) Erlösung ihren Grund habe. Es ist daher wirklich so, wie Schleiermacher (S. 385.) sagt, daß, wenn beides, Hemmung des Triebes auf das Gottesbewußtseyn und beschleunigte Entwiklung desselben, auf gleiche Weise That desselben Einzelnen seyn, mithin entgegengesieztes aus demselben Grunde erklärt werden soll, alsdann beides aufhören müßte, in Beziehung auf den Thäter entgegengesezt zu seyn. Ein solcher Gegensaz kann nicht stattfinden, wenn das sinnliche Bewußtseyn und das Gottesbewußtseyn auf gleiche Weise die Elemente der geistigen Natur des Menschen, oder die Momente seiner geistigen Entwiklung sind, wenn dasselbe Subject zwar, sofern das sinnliche Bewußtseyn in ihm dominirt, ein erlösungsbedürftiges, aber auch wegen der, dem Gottesbewußtseyn an sich nie abzusprechenden, Kräftigkeit ein das Princip der Erlösung in sich selbst tragendes ist. Nicht anders verhält

es sich mit der Idee des Erlösers. Worüber uns Kant nicht im Zweifel läßt, daß der Erlöser als der gottwohlgefällige Mensch, das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, nur eine Personification des guten Princips in seinem absoluten Siege über das böse ist, ergibt sich nach der obigen Untersuchung auch als die eigentliche Bedeutung des Schleiermacher'schen urbildlichen Christus. Der urbildliche Christus, der Gottmensch, d. h. der absolut unsündliche und vollkommene Mensch, ist nichts anders, als die persönlich gedachte Idee der Erlösung, die Erlösung selbst aber, sofern sie in einem Individuum realisirt gedacht wird, das Gottesbewußtseyn in seiner absoluten Stetigkeit und Kräftigkeit, wozu das Gottesbewußtseyn der das christliche Gesammtleben bildenden Individuen immer nur in einem annähernden Verhältniß steht. Von selbst ergibt sich hieraus, daß auch über das Verhältniß des Erlösers zu dem Einzelnen, sofern er Gegenstand der erlösenden Thätigkeit ist, keine wesentliche Differenz zwischen Kant und Schleiermacher seyn kann. Nach Kant ist der Einzelne mit dem Erlöser, oder Sohn Gottes, Eins, sofern der Mensch ein der Gesinnung nach neuer Mensch ist, und in seiner Gesinnung als Einheit gesezt, was sich der That nach erst successiv entwikeln kann. Der Sohn Gottes als Erlöser, oder das, was durch seine erlösende Thätigkeit in dem Einzelnen gesezt wird, die Gemeinschaft des Erlösers und des Erlösten, ist nach Kant nichts anders, als die Aufnahme des guten Princips in die Gesinnung. In seiner guten Gesinnung hat der gebesserte Mensch den Erlöser in sich, was vom Erlöser gesagt wird, gilt eigentlich vom neuen Menschen, weßwegen nach Kant das stellvertretende Leiden des Erlösers geradezu das Leiden des neuen Menschen an der Stelle des alten ist. Auf dasselbe kommt auch die Schleiermacher'sche Lehre von der Thätigkeit des Erlösers hinaus, sofern sie die Aufnahme der Glaubigen in die Kräftigkeit

seines Gottesbewußtseyns ist. Der Erlöser erzeugt seine That in uns, seine That wird unsere That, wenn das Gottesbewußtseyn, das als ein mehr oder minder wirksames nicht gedacht werden kann, ohne daß auch eine absolute Wirksamkeit desselben vorausgesezt wird, das Uebergewicht über das sinnliche Bewußtseyn erhält, so daß das Gottesbewußtseyn und das sinnliche Bewußtseyn sich wie Positives und Negatives zu einander verhalten, und jedem Plus des Gottesbewußtseyns ein Minus des sinnlichen Bewußtseyns entspricht. Der ganze Unterschied des Kant'schen und Schleiermacher'schen Standpuncts ist nur der Unterschied des Sittlichen und Religiösen. Was bei Kant das sittliche Bewußtseyn, die den Sieg des guten Princips über das böse bedingende moralische Anlage des Menschen ist, ist bei Schleiermacher das Gottesbewußtseyn, die religiöse Anlage. Der gemeinsame Standpunct aber, von welchem beide ausgehen, ist die im Bewußtseyn unmittelbar gesezte absolute Abhängigkeit, die von Kant auf die absolute Causalität des unbedingt gebietenden Sittengesezes, von Schleiermacher auf die absolute Causalität Gottes zurükgeführt wird, aber der Schleiermacher'sche Begriff Gottes führt ebenso wenig, als das Absolute des Kant'schen Sittengesezes, auf eine von dem Bewußtseyn unabhängige objective Realität, da Schleiermacher alle objective Bestimmungen über das Wesen Gottes völlig ausschließt, und den Begriff Gottes nur dem unbestimmten abstracten Begriff einer absoluten Ursächlichkeit gleichsezt, ohne welche der Abhängigkeit, deren sich der Mensch bewußt ist, der lezte Haltpunct, an welchen sie anzuknüpfen ist, fehlen würde, was nichts anders ist, als der Kant'sche Begriff des Noumenon. Der Begriff Gottes ist ein völlig unlebendiger, eine bloße Abstraction, weßwegen auch das Seyn Gottes in Christus kein wahrhaft lebendiges und persönliches seyn kann, vielmehr ist die Schleiermacher'sche Christus-Idee nur die vollkommene Pa-

rallele zu der Kant'schen Gottes-Idee, und der aus dem absoluten Sittengesez, als der Träger desselben, abgeleitete moralische Gesezgeber fällt ebenso mit der Idee der moralischen Weltordnung zusammen, wie der urbildliche Christus nur der concrete Ausdruk für das absolute Gottesbewußtseyn ist. Nach allem diesem wird die Behauptung nicht zu gewagt seyn, daß die Schleiermacher'sche Glaubenslehre, ihrem Hauptinhalte nach, nichts anders ist, als die vollendete Durchführung des Gegensazes der beiden Principien, welche Kant als das radicale Böse und den gottwohlgefälligen Menschen bezeichnet hat. Der Unterschied liegt nur in der Vertauschung des sittlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn, und in dem ebenso kunstvollen als unhaltbaren Band, durch welches der urbildliche Christus mit dem historischen zur Einheit verknüpft werden soll[25]. Der Standpunct Kants und Schleiermachers ist mit Einem Worte derselbe Standpunct der Subjectivität, auf welchem, wie Hegel (Phil. der Rel. Th. I. S. 110. f.) diesen Standpunct characterisirt, „aller objective Inhalt verschwindet, nur das von mir Gesezte gilt, ich allein das Positive, Reale bin. — Auf diesem Standpunct ist das Höchste, nicht von der Wahrheit, nicht von Gott zu wissen, aller objective

---

25) Wie weit Kant von einer solchen Identificirung entfernt war, zeigen folgende Säze (Rel. innerh. d. Gr. d. Ob. V. Zweites Stük. Erster Absch. Objective Realität der personificirten Idee des guten Princips): Diese Idee hat ihre Realität in practischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer gesezgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäs seyn, und müssen es daher auch können. — Eben darum muß auch eine Erfahrung möglich seyn, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben wird, soweit als man von einer äussern Erfahrung überhaupt Beweisthümer der innern sittlichen erwarten und verlangen kann.

Inhalt hat sich zur reinen formellen Subjectivität verflüchtigt; es ist auf diesem inhaltslosen Standpunct gar keine Religion möglich, denn ich bin das Affirmative. — Mir bleibt aller Inhalt, alle Thätigkeit, alle Lebendigkeit, ich habe nur einen todten, leeren Gott, ein sogenanntes höchstes Wesen, und diese Leerheit, diese Vorstellung bleibt nur subjectiv, bringt es nie zur wahrhaften Objectivität" (Vgl. S. 114. 118. 124.).

Auch Kant hat nicht unterlassen, die Principien seiner Religions-Philosophie auf das Gebiet der Religions-Geschichte überzutragen. (Man vergl. Rel. innerh. der bl. V. Drittes Stük. Zweite Abtheil. Historische Vorstellung der allmähligen Gründung der Herrschaft des guten Princips auf Erden). Von seinem Standpunct aus konnte Kant das Judenthum (das Heidenthum kommt ohnedieß gar nicht in Betracht) von der absoluten Religion nur durch die weiteste Kluft getrennt sehen. Auch hierin steht ihm also Schleiermacher sehr nahe, und der marcionitische Antinomismus hat in beiden neue Freunde gefunden. Und doch ist dieser Antinomismus, von einem höhern Standpunct aus betrachtet, selbst nichts anders, als eine höhere vergeistigte Form des Judenthums. Ist das Judenthum überhaupt, wie später noch gezeigt werden soll, die Religion des Gegensazes, so steht auch jede Form der Religions-Philosophie, die einen noch unaufgelösten Gegensaz zurükläßt, im Allgemeinen noch auf gleichem Boden mit dem Judenthum. So war für Marcion der Gegensaz des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Gesezes und Evangeliums, ein unauflöslicher, weil er das Sichtbare nicht als Moment des Unsichtbaren, die Gerechtigkeit nicht als Moment der Liebe zu begreifen vermochte. Die Kantische Religion ist, ungeachtet aller Antipathie gegen das Judenthum, doch selbst nur eine Religion des Gesezes, da sie, wie dieß das Wesen des Gesezes ist, den Widerspruch des Einzelnen mit dem mora-

lischen Sollen nie aufheben kann, und, solange der Erlöser immer wieder in die unerreichbare Ferne eines Ideals entschwindet, auch das Göttliche und Menschliche nie wahrhaft Eins werden läßt. Nicht anders verhält es sich aber auch mit der Schleiermacher'schen Religionslehre. Das Absolute bleibt immer das absolut Jenseitige, eine abstracte inhaltsleere Idee, und selbst im Selbstbewußtseyn des Erlösers kann das sinnliche Bewußtseyn mit dem Gottesbewußtseyn nie zur concreten Einheit sich ausgleichen.

### 4. Die Hegel'sche Religions-Philosophie.

Dem Schleiermacher'schen Standpunct der Subjectivität gegenüber, stellt sich die Hegel'sche Religions-Philosophie, auf welche uns der Gang unserer Untersuchung hier noch führt, auf den Standpunct der Objectivität. So groß, in dieser Allgemeinheit betrachtet, der Gegensaz dieser beiden Standpuncte ist, in so naher gegenseitiger Berührung stehen demungeachtet die beiden Systeme der Religions-Philosophie, die sich von diesen beiden entgegengesezten Standpuncten aus einander gegenübergestellt haben, und unstreitig hat nichts anderes, als eben dieß, diese gleichzeitige Darstellung der Religions-Philosophie in diesen beiden Formen, von welchen jede mit der andern im engsten Zusammenhang steht, so sehr dazu beigetragen, der Religions-Philosophie die höhere selbstständige Bedeutung zu geben, die ihr nun nicht mehr abgesprochen werden kann. Enthält der Schleiermacher'sche Standpunct der Subjectivität, dieser Standpunct eines absoluten Abhängigkeitsgefühls, ohne ein Absolutes mit einem objectiven Inhalt, von selbst die Nöthigung in sich, in den Hegel'schen Standpunct der Objectivität überzugehen, so muß dagegen auch wieder zugegeben werden, daß dieser Uebergang von keinem Puncte aus auf eine nähere und unmittelbarere Weise ge-

schehen kann, als vom Standpuncte der Schleiermacher'schen Glaubenslehre aus. Stellen wir uns aber auf den einen oder andern dieser beiden Standpuncte, welchem gegenüber jeder andere mögliche Standpunct als ein mehr oder minder untergeordneter, und darum auch unwissenschaftlicher erscheint, so ist es immer wieder der Standpunct der Religions-Philosophie, auf welchen wir uns stellen müssen, wenn überhaupt der dem Christenthum unläugbar zukommende Begriff der absoluten Religion einer wissenschaftlichen Rechtfertigung fähig seyn soll. Diese höhere Bedeutung hat die Religions-Philosophie sowohl durch Schleiermacher als durch Hegel erhalten, nur drükt sich die Differenz beider auch schon darin auf eine bemerkenswerthe Weise aus, daß, während Schleiermacher von seiner Glaubenslehre nichts angelegentlicher zu entfernen sucht, als die Voraussezung, daß die Philosophie irgend etwas mit dem Glauben zu schaffen habe, Hegel dagegen auf nichts bestimmter dringt, als auf die Anerkennung, daß es die Aufgabe der Philosophie sey, die Religion zum wahren Begriff ihrer selbst zu bringen, und den Glauben zum Wissen zu erheben, da Philosophie und Religion in Eins zusammenfallen, und der Gegenstand der Religion, wie der Philosophie, die ewige Wahrheit in ihrer Objectivität selbst sey, das Absolute, Gott. Es gehört zum Eigenthümlichen der Hegel'schen Philosophie, daß sie die Religions-Philosophie als einen integrirenden Theil der ganzen Philosophie betrachtet. Indem sie die Theile der Philosophie als die Glieder einer Kette, eines Kreises, in ihrem Zusammenhang entwikelt, und in ihrer Nothwendigkeit darstellt, ergibt sich ihr aus diesem Zusammenhang auch die Nothwendigkeit der Religion, und sie wird daher erst in der Religions-Philosophie zum geschlossenen, in sich vollendeten System. Wie aber hierin ihre größte Eigenthümlichkeit besteht, so tritt sie zugleich ebendadurch, durch diese Stellung und Bedeu-

tung, die sie der Religions-Philosophie gibt, in ein sehr nahes Verhältniß zur alten Gnosis, in ein weit näheres, als man bei dem großen Abstand der Zeiten, und der großen Verschiedenheit des Weges, auf welchem sie zu ihrem eigenthümlichen Standpunct gelangte, vermuthen sollte. Es ist dieß hauptsächlich der Gesichtspunct, von welchem aus wir hier noch die Hegel'sche Religions-Philosophie in in den Kreis unserer Untersuchung ziehen, die dadurch von selbst sich wieder zu dem Anfang zurükwendet, von welchem sie ausgegangen ist.

Gehen wir auf den Schleiermacher'schen Standpunct zurük, um von diesem aus auf den Hegel'schen[26]) überzu-

---

26) Diese Seite der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, die in ihr selbst liegende Nöthigung, aus ihrer Subjectivität zur Objectivität überzugehen, hat besonders auch schon Braniß in dem scharfsinnigen kritischen Versuch über Schleiermachers Glaubenslehre Berl. 1824. in Untersuchung gezogen. Man vgl. z. B. S. 138. „Wir fragen, warum doch Schleiermacher, der es ja dem sinnlichen Gefühl zuläßt, in dem Selbstbewußtseyn einen eigenthümlichen objectiven Inhalt zu sezen, dem frommen oder Abhängigkeitsgefühl einen solchen Inhalt schlechterdings abspricht? Wenn hierauf erwidert wird, daß in dem Abhängigkeitsgefühl an sich darum kein objectiver Inhalt seyn könne, weil eben Gott darin wirkend ist, Gott aber kein Object seyn könne, weil dieses immer ein endliches wäre, worauf das Ich Rükwirkung ausüben könnte, wodurch dann die absolute Abhängigkeit aufgehoben würde: so können wir diese Antwort nicht gelten lassen, weil der Begriff des Objects zwar Bestimmtheit, aber nicht wesentliche Endlichkeit einschließt, und andererseits auch ein wesentlich Unendliches nur die Bestimmung von aussen, nicht aber schlechthin alle Bestimmtheit ausschließt; diejenige Bestimmtheit, die auf Selbstbestimmung beruht, kann ihm immer zukommen, ohne daß dadurch seine wesentliche Unendlichkeit im mindesten aufgehoben würde. Gott kann daher gar wohl,

gehen, so sehen wir uns in diesen Uebergang von dem einen Standpunct auf den andern unmittelbar hineingestellt in folgender Stelle der Hegel'schen Religions-Philosophie: „Es muß," sagt Hegel Phil. der Rel. Th. I. S. 116. f. nach der zuvor gegebenen Characteristik des Standpuncts der Subjectivität, „ein Uebergang aufgezeigt werden, wo das Ich in dieser Einzelnheit Verzicht auf sich thut. Es muß ein Objectives von mir anerkannt seyn, welches in der That für mich als Wahres gilt, welches anerkannt ist als das Affirmative, für mich gesezt, in welchem ich als dieses Ich negirt bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten ist. Dazu gehört, daß ich als Allgemeines bestimmt werde, mich erhalte, mir nur gelte als Allgemeines. Dieß ist nun nichts anders, als der Standpunct der denkenden Vernunft, und die Religion selbst ist dieß Thun, diese Thätigkeit der denkenden Vernunft, sich als Einzelner als das Allgemeine zu sezen, und sich als Einzelner aufhebend sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. Der allgemeine Gegenstand hat jezt den Inhalt in sich, ist in sich bewegende Substanz, nicht leer, sondern absolute Erfüllung, alle Besonderheit gehört ihm an, und so schaue ich mich an als endlich, daß ich bin ein Moment in diesem Leben, als das, welches sein besonderes Seyn, sein Bestehen nur hat in dieser Substanz. Das Endliche ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen, Gott ist es selbst, der sich verendlicht, Bestimmungen in sich sezt. Gott bestimmt sich, indem er sich denkt, sezt sich ein Anderes gegenüber. Nur

vermöge Selbstbestimmung, der Seele auf objective Weise gegenwärtig seyn, ohne daß der Character absoluter Unendlichkeit dadurch aufgegeben wäre, und das hiedurch entstehende Gefühl absoluter Abhängigkeit im Geringsten getrübt würde.

Gott ist, aber nur durch Vermittlung seiner mit sich, er will das Endliche, er sezt es sich als ein Anderes, und wird dadurch selbst zu einem Andern seiner, zu einem Endlichen, denn er hat ein Andres sich gegenüber. Dieß Andersseyn aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst. Es ist so das Endliche gegen Endliches, das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, er sich selbst darin hat. Das Schaffen ist die Thätigkeit, darin liegt der Unterschied, und darin das Moment des Endlichen, doch dieß Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder aufheben. Denn es ist Gottes, denn es ist sein Anderes, und ist dennoch in der Bestimmung des Andern Gottes. Es ist das Andere und nicht Anderes, es löst sich selbst auf, es ist nicht es selbst, sondern ein Anderes, und richtet sich zu Grunde. Dadurch aber ist das Andersseyn ganz in Gott verschwunden, und Gott erscheint darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält. Gott ist die Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebendiger Gott, er ist die Bewegung zum Endlichen, und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurük, und ist nur Gott als diese Rükkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott." Wir haben hier nicht blos den Standpunct des Systems im Allgemeinen, sondern sogleich auch schon die wesentlichen Momente vor uns, um welche er sich bewegt. Bestimmter aber und unmittelbarer kann die ganze Differenz des Schleiermacher'schen und Hegel'schen Standpuncts nicht ausgesprochen werden, als in dem Einen für sich schon das ganze System in sich enthaltenden Saz, daß die Religion, wie Hegel ihr Wesen bestimmt, statt ihren ganzen Inhalt mit Schleiermacher in das Gefühl des Subjects zu sezen, das Selbstbewußtseyn Gottes oder des absoluten Geistes sey, oder die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, die Beziehung des Geistes auf den ab-

soluten Geist, das Wissen des göttlichen Geistes von sich. Vermittelt aber ist dieses Wissen des Geistes von sich durch den endlichen Geist, oder durch das Bewußtseyn, das als solches das endliche Bewußtseyn ist. Die Religion hat somit das endliche Bewußtseyn an ihr, aber als endliches aufgehoben, denn das andere, wovon der absolute Geist weiß, ist er selbst, und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß. Er muß also, um durch das Bewußtseyn, oder den endlichen Geist, vermittelt zu werden, sich verendlichen, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden (Phil. der Rel. Th. I. S. 129). Ehe aber der Geist sich zu der Religion erhebt, in welcher er durch das Wissen seiner selbst zu sich zurükkehrt, hat er bereits ein unendlich langes Gebiet durchlaufen. Gehen wir vom Sinnlichen aus, vom natürlichen Bewußtseyn, das die Natur zu seinem Object hat, so ergibt sich als die Wahrheit der Natur der Geist, die Natur geht in ihren Grund zurük, welcher der Geist überhaupt ist. Die Natur ist ein vernünftiges System, sie hat das Gesez der Lebendigkeit der Dinge in sich, aber nur in ihrem Innern, sie weiß nichts von dem Geseze, das Wahre, der Geist, ist so in einer ihm nicht gemäßen Existenz, der Geist, die wahrhafte Existenz dessen, was an sich ist, geht erst aus der Natur hervor, und zeigt, daß er die Wahrheit, die Grundlage, das Höchste in der Natur sey. Im Verhältniß zur Natur aber, als zu einem äusserlichen, als endliches Bewußtseyn der Natur, als einem andern gegenüber, ist der Geist zunächst der endliche Geist. Als endlicher Geist ist er im Widerspruch mit sich selbst begriffen, es widerspricht seiner Natur, im Aeusserlichen zu seyn, daher geht der endliche Geist, um sich vom Nichtigen zu befreien, und sich zu sich selbst zu erheben, in seinen Grund zurük, zu sich in seine Wahrhaftigkeit, und diese Erhebung ist erst das Hervorgehen der Religion, in welcher der Geist von sich weiß, und als der freie, der

absolute Geist das wahrhafte Bewußtseyn von seinem Wesen hat (Phil. der Rel. Th. I. S. 61.). Die Natur und der endliche Geist sind somit nur die Verleiblichungen der Idee, bestimmte Gestaltungen, besondere Weisen der Erscheinung der Idee, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst, um als absoluter Geist zu seyn (a. a. O. S. 18.). Ueber der Natur und dem endlichen Geist aber, als den Verleiblichungen der Idee, steht das Reich des reinen Gedankens, die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist, und die Logik, als das System der reinen Vernunft, als das Reich der reinen Gedanken des sein Wesen, die reinen Wesenheiten selbst, wie sie an sich sind, denkenden Geistes, hat zu ihrem Inhalt die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist (Wissensch. der Logik Th. I. S. 35.). Die Philosophie ist daher erstlich die logische Idee, die Idee, wie sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind, ferner zeigt sie das Absolute in seiner Thätigkeit, in seinen Hervorbringungen, und dieß ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht blos das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultates wird im Resultat selbst aufgehoben. Was Resultat ist, ist auch wieder nicht Resultat, nicht durch anderes vermittelt, sondern vielmehr die Grundlage (Phil. der Rel. Th. I. S. 18. 61.). Das Eine also, was auf gleiche Weise Voraussezung und Resultat ist, ist der sich mit sich selbst vermittelnde absolute Geist, und der Inhalt der Religion ist daher das Selbstbewußtseyn Gottes. Gott weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß,

warum es sich nicht auch in dem Grade als ein kräftiges soll erweisen können, daß es die andern wirksamen Elemente durchdringt, und das Uebergewicht über das sinnliche gewinnt? Gehört es, wie Schleiermacher sagt (S. 357.), zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseyns zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtseyn verwirklichen kann, so ist es in der Natur des Menschen selbst begründet, daß das Gottesbewußtseyn in seiner Kräftigkeit hervortritt, und es ist nur Folge der menschlichen Entwiklung, daß es zuerst von dem sinnlichen Bewußtseyn zurükgedrängt und gebunden ist, und aus dieser Gebundenheit erst befreit werden muß. Aber ebendeßwegen kann man auch nicht behaupten, daß dieses Freiwerden des gebundenen Abhängigkeitsgefühls, oder die Leichtigkeit, mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseyns das Gottesbewußtseyn einzubilden vermögen, nur eine mitgetheilte sey, oder nur in den Thatsachen der (durch den historischen Christus vollbrachten) Erlösung ihren Grund habe. Es ist daher wirklich so, wie Schleiermacher (S. 385.) sagt, daß, wenn beides, Hemmung des Triebes auf das Gottesbewußtseyn und beschleunigte Entwiklung desselben, auf gleiche Weise That desselben Einzelnen seyn, mithin entgegengeseztes aus demselben Grunde erklärt werden soll, alsdann beides aufhören müßte, in Beziehung auf den Thäter entgegengesezt zu seyn. Ein solcher Gegensaz kann nicht stattfinden, wenn das sinnliche Bewußtseyn und das Gottesbewußtseyn auf gleiche Weise die Elemente der geistigen Natur des Menschen, oder die Momente seiner geistigen Entwiklung sind, wenn dasselbe Subject zwar, sofern das sinnliche Bewußtseyn in ihm dominirt, ein erlösungsbedürftiges, aber auch wegen der, dem Gottesbewußtseyn an sich nie abzusprechenden, Kräftigkeit ein das Princip der Erlösung in sich selbst tragendes ist. Nicht anders verhält

sofern er in seiner ewigen Idee an und für sich, im Elemente des Gedankens betrachtet, so zu sagen, vor oder ausser Erschaffung der Welt ist, in seiner Ewigkeit, als die abstracte Idee, daß Gott zwar ewig sich unterscheidet, was aber sich so von sich unterscheidet, noch nicht die Gestalt eines Andersseyns hat, sondern das Unterschiedene nur das ist, von dem es geschieden worden ist. Der Geist ist nur als sich offenbarend, sich unterscheidend für den Geist, für den er ist, die ewige Idee, der denkende Geist, Geist im Elemente seiner Freiheit, Gott, nur sofern er sich offenbart, weil er Geist ist, aber noch nicht das Erscheinen ist, rein nur als Denken für den Geist. Es ist dieß das theoretische Bewußtseyn, worin das denkende Subject sich ganz ruhig verhält, noch nicht in den Proceß gesezt ist, sondern in ganz unbewegter Stille des denkenden Geistes sich verhält (die gnostische σιγή), da ist Gott gedacht für ihn, und dieser ist so in dem einfachen Schlusse, daß er sich durch seinen Unterschied, der aber hier nur noch in der reinen Idealität ist, und nicht zur Aeusserlichkeit kommt, mit sich selbst zusammenschließt, unmittelbar bei sich selbst ist (der gnostische Horos), im Element des Gedankens (die gnostische ἔννοια). Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dieß reine Licht (das gnostische Licht des Vaters, das *lumen paternum* Jr. II. 8, 2.), die Identität mit sich. Er ist zwar Proceß, Bewegung, Leben, d. h. sich zu unterscheiden, bestimmen, aber die erste Unterscheidung ist, daß er ist als diese allgemeine Idee selbst, und in diesem Urtheil ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, als das von ihm Unterschiedene, seine ganze Idee an und für sich, so daß diese zwei Bestimmungen auch für einander dasselbe, diese Identität, das Eine, sind. Daß es so ist, ist der Geist selbst, oder nach der Weise der Empfindung ausgedrükt, die ewige Liebe. Denn die Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch für einander

schlechthin nicht unterschieden sind (der gnostische Begriff der Syzygien). Das Bewußtseyn, Gefühl dieser Identität, ist die Liebe, und Gott ist die Liebe, d. i. dieß Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung, der Unterschied ebenso als aufgehoben gesezt, die einfache ewige Idee (Phil. der Rel. Th. II. S. 177 — 204. 206.). Die Vergleichung mit der obigen Darstellung der valentinianischen Aeonenlehre gibt von selbst den Beweis der genauen Uebereinstimmung, wenn wir das Unwesentliche vom Wesentlichen, die zufällige Form von der Idee selbst unterscheiden. Das Gemeinsame ist hauptsächlich, daß auch die Gnostiker in ihrem Pleroma, dem Reich der Aeonen (welche, obgleich als unterschieden gedacht, doch zugleich, wie Irenäus II. 7, 3. sagt, *unius naturae, quemadmodum dicunt, ex aequali et simili existunt, et nullam habent differentiam*), zwar auch schon einen Unterschied, aber in diesem Unterschied, als einem unmittelbar aufgehobenen, die Identität des absoluten Geistes mit sich selbst sezen.

In dieser ersten, dem gnostischen Pleroma, dem Reiche des Vaters, wie auch Hegel diese Sphäre nennt, entsprechenden Form, kommt es noch zu keinem wirklichen Unterschied. Anders aber verhält es sich mit der zweiten Form, in welcher die absolute ewige Idee Gottes zur Erschaffung der Welt wird, im Elemente des Bewußtseyns und Vorstellens, oder der Differenz ist. Der Unterschied, der in der ersten reinen Form der Idee, im Elemente des Denkens, nur Schein ist, kommt nun zu seinem Rechte, und was zuerst nur ideell, und als in der Einheit bleibend, ausgesprochen worden ist, ist nun in der Form des Andersseyns gefaßt, mit dem Andersseyn behaftet. Damit tritt

Vater

ein Verhältniß ein. Indem der Geist sich zu einem Andern verhält, so ist er nicht der ewige Geist, sondern der endliche Geist, der unversöhnte, fremde. Das ist überhaupt die Schöpfung der Welt. Das Erschaffen, das Andersseyn, spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur, und den endlichen Geist, für den die Natur ist, als die seyende Aeusserlichkeit, das an Gott Verschiedene, in der Bestimmung der Mannigfaltigkeit, die Sphäre des endlichen Geistes. Dieses so Geschaffene ist so ein Anderes, zunächst ausser Gott, von ihm getrennt: die Idee hat sich dirimirt, ist abgefallen von sich selbst (Phil. der Rel. Th. **II.** S. 177. 204. f. 232.). Auf dieselbe Weise dirimirt sich in den gnostischen Systemen die ideale Welt, die Lichtwelt, das Pleroma, zur geschaffenen realen endlichen Welt, durch den Abfall der Sophia-Achamoth, die ebendarum als die untere Sophia von ihrer Mutter, der obern Sophia, unterschieden wird, weil es in ihr nun mit jenem Unterschied, welcher in den Aeonen des Pleroma nur ein Spiel ist, ein sich selbst aufhebender Schein, zum vollen Ernste wird. Wir mögen sie nach ihrem Begriff im Ganzen als das ausserhalb des Pleroma befindliche, von ihm abgefallene und getrennte Wesen, oder nach der Reihe ihrer wechselvollen Zustände betrachten, so erscheint sie recht eigentlich als der mit dem Andersseyn behaftete Geist, und dieses Andersseyn spaltet sich auch hier unmittelbar in seine zwei Seiten, die äussere Natur, die in dem valentinianischen System unverkennbar als der zur Aeusserlichkeit objectivirte Geist sich darstellt, und den endlichen Geist, d. h. das Psychische, das seinem wahren Begriff nach der endliche Geist ist. Der Demiurg, das Princip des Psychischen, ist mit den Menschen, welche, soweit sie von ihm geschaffen sind, auch nur psychischer Natur sind, nichts anders, als der endliche Geist, da er von nichts anderem weiß, als von der äussern Natur, in deren Sphäre

er sich bewegt, und welcher er als ihr Beherrscher gegenübersteht. In dem pseudoclementinischen System ist uns dasselbe Moment, das diese zweite Form des Hegel'schen Systems bezeichnet, theils durch das Herausversezen der Materie aus Gott, wodurch die Monas zur Dyas wird, und der Gegensaz, die Kette der Syzygien, sich zu entwikeln beginnt, theils in dem plözlichen Umschlagen der Syzygien, wodurch das Schlechte das Erste wird, gegeben, in dem marcionitischen System aber wird dieser ganze Proceß sosehr als ein jenseits des Bewußtseyns vor sich gehender betrachtet, daß das System selbst keine Kenntniß davon nimmt, sondern den Gegensaz des Sichtbaren und Unsichtbaren schlechthin sezt.

Ist die zweite Form, sofern in ihr der absolute Geist als das Andersseyn erscheint, die sich selbst sezende Negation, so ist die dritte Form die Aufhebung der Negation, die Negation der Negation. Es gehört zum Wesen des Geistes, das Fremde, das Besondere, von ihm getrennt Gesezte, in sich zurükzunehmen, mit sich zu versöhnen, so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurükzubringen, aus der Erscheinung zu sich selbst zurükzukehren. Diese Rükkehr des Geistes in sich geschieht aber nur dadurch, daß der Geist, indem er sich nur dazu verendlicht, um durch diese Verendlichung zum Wissen seiner selbst zu werden, das endliche Bewußtseyn als ein endliches aufzuheben, von sich als dem absoluten Geiste weiß, von seiner Identität mit Gott, als einer durch die Negation der Endlichkeit vermittelten. Wie Gott die Bewegung zum Endlichen ist, so kehrt er im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, zu sich zurük, und ist nur Gott als diese Rükkehr. In den gnostischen Systemen ist derselbe Wendepunct dadurch gegeben, daß der Mensch nicht blos als psychisches, sondern auch als pneumatisches Wesen betrachtet wird. Denn der Unterschied

des Psychischen und Pneumatischen besteht darin, daß das Pneumatische sich seiner Identität mit dem absoluten Geist bewußt ist, und in diesem Bewußtseyn das natürliche endliche Bewußtseyn in sich zu überwinden und aufzuheben strebt. Auch hier kehrt demnach Gott in dem Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, zu sich zurük. Was Hegel von dem Verhältniß des endlichen Geistes zur Natur sagt, daß es kein festes sey, der endliche Geist dieses Verhältniß zur Natur aufheben, den Proceß an ihm selbst durchmachen, oder manifestiren müsse, daß er göttlichen Geistes ist (Phil. der Rel. Th. II. S. 232.), gilt in demselben Sinne von der Natur und Bestimmung der Pneumatischen der gnostischen Systeme, und wenn der endliche, im Widerspruch mit sich selbst begriffene, Geist sich nur dadurch vom Nichtigen befreien, und zu sich selbst, zu sich in seiner Wahrhaftigkeit, erheben kann, daß er in seinen Grund zurükgeht, so ist dieses Zurükgehen in den Grund in den gnostischen Systemen klar darin ausgesprochen, daß in demselben Verhältniß, in welchem das Pneumatische, der von der Sophia auf verborgene Weise mitgetheilte Lichtsame, von seiner Gebundenheit sich befreit, und sich zur Selbstständigkeit erhebt, das Psychische als das Unwahre erscheint, das zulezt in seiner Nichtigkeit und Negativität völlig verschwindet, oder seine Wahrheit nur im Pneumatischen hat. Die Erhebung des Geistes zu sich ist das Hervorgehen der Religion, und je mehr die Religion von der Vernunft, dem denkenden Bewußtseyn, in sich aufgenommen wird, desto gewisser ist sich der Geist seiner Versöhnung, seiner Freiheit, seiner Rükkehr zum absoluten Geist. Darum sind auch die Pneumatischen diejenigen, die durch die Gnosis, das religiöse Wissen, der Idee des Absoluten, der absoluten Religion, sich bewußt sind, und die Gemeinde der Auserwählten bilden, die die Sophia ihrem himmlischen Bräutigam zuführt, zur Vereinigung mit dem Pleroma, dem Reich

der Aeonen, mit welchem die ἐκκλησία, als einer der Aeonen, an sich Eins ist. Sie sind die Subjecte, die im Geiste Gottes sind, die Gemeinde, die zunächst zwar in der Welt ist, aber auch sich in den Himmel erhebt (Phil. der Rel. Th. II. S. 179. 258.)[27]).

Die Verwandtschaft der Hegel'schen Religions-Philosophie mit der alten Gnosis, wie sie hier klar vor Augen liegt, besteht demnach vor allem hauptsächlich darin, daß es hier, wie dort, derselbe Proceß ist, durch welchen der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt, der Proceß des Sich-unterscheidens, Dirimirens und In-sich-zurükgehens, in den drei Momenten des an sich, für sich und bei sich Seyns, oder den Momenten der substanziellen absoluten Einheit, die die Idee in ihrer sich selbst gleichen Affirmation ist, des Unterscheidens, und des Zurükgehens des Unterschiedenen zur absoluten Affirmation (Th. I. S. 151.). Auch den gnostischen Systemen liegt die Voraussezung zu Grunde, daß Gott nur in diesem Proceß ein lebendiger Gott, der absolute Geist, die denkende Vernunft ist, weil das Leben nicht ohne Bewegung, das Denken nicht ohne vermittelnde Thätigkeit ist, oder das wahre Wissen nur der Begriff selbst ist, sofern er sich in den drei Mo-

---

27) Daß Gott auch nach den Gnostikern nur in dieser Rükkehr zu sich Gott ist, hat Tertullian auf eine bemerkenswerthe Weise unmittelbar ausgesprochen in den Worten (De praescr. haer. c. 7.): *Eaedem materiae apud haereticos et philosophos volutantur, iidem retractatus implicantur, unde malum, et quare? et unde homo et quomodo? et quod proxime Valentinus proposuit: unde Deus? scilicet de enthymesi et ectromate,* d. h. Gott ist nur dadurch Gott, daß er das, was er in der Enthymesis und dem Ektroma (der Achamoth) in seiner Diremtion von sich unterschieden hat, in sich zurüknimmt, durch die Negation der Negation sich mit sich selbst vermittelt.

menten als Begriff an sich, als bestimmter Begriff, und als der aus der Bestimmtheit zu sich kommende, aus der Beschränktheit sich wiederherstellende Begriff selbst explicirt (Phil. der Rel. I. S. 32). Ohne Welt ist daher auch Gott nicht Gott. Zugleich erhellt aber auch schon hieraus der große Unterschied zwischen dem rein logisch bestimmten Begriff des Processes, und der schlechthin gesezten, nur postulirten, platonisch-gnostischen Idee eines Abfalls vom Absoluten, wie sie selbst noch in den frühern Darstellungen der Schelling'schen Philosophie (man vgl. besonders Philos. u. Relig. 1804. S. 34. f.) eine sehr wesentliche und tiefeingreifende Bedeutung hat.

Die Frage, die hier unsere Aufmerksamkeit noch besonders auf sich ziehen muß, welche Stellung und Bedeutung die Hegel'sche Religions-Philosophie in ihrem Systeme dem Christenthum gebe? heißt uns in den Inhalt derselben noch etwas näher eingehen.

Dieselben Momente, in welchen der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt, bestimmen auch den Begriff des dreieinigen Gottes. Gott ist ebendadurch, daß er als der absolute Geist ewig sich selbst unterscheidet, und in dieser Unterscheidung ewig mit sich Eins ist, wesentlich der dreieinige, und die objective Realität, die auf diese Weise die Idee der Dreieinigkeit in der Hegel'schen Religions-Philosophie erhält, gehört zum Characteristischen derselben. Die drei Formen der göttlichen Selbstoffenbarung sind daher 1. das Reich des Vaters, d. h. die Idee an und für sich, Gott in seiner Ewigkeit, vor und ausser der Welt, im Element des Gedankens, 2. das Reich des Sohns, worin Gott für die Vorstellung im Elemente des Vorstellens überhaupt ist, das Moment der Besonderung überhaupt. In diesem zweiten Standpunct erhält das, was im ersten das Andere Gottes war, ohne diese Bestimmung zu haben, die Bestimmung des Andern, und die reine Idealität des Den-

kens wird so nicht erhalten. Wenn nach der ersten Bestimmung Gott nur einen Sohn erzeugt, so bringt er hier die Natur hervor, hier ist das Andere die Natur, der Unterschied kommt so zu seinem Rechte, das Unterschiedene ist die Natur, die Welt überhaupt, und der Geist, der sich darauf bezieht, der natürliche Geist. 3. Das Reich des Geistes, welches das Bewußtseyn enthält, daß der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist, und daß die Versöhnung für den Menschen ist. Die Unterscheidung und Bestimmung dieser drei Formen wird durch die Uebertragung der Idee der Dreieinigkeit nicht gerade erleichtert. Jede Form enthält alle drei Momente, das Eine, das Andere, und das aufgehobene, mit dem Einen identische Andere, es ist also in allen drei Formen sowohl eine Einheit als Verschiedenheit, aber in jeder Form auf andere Weise. Da ferner, wenn man von der christlichen Idee der Dreieinigkeit ausgeht, der Vater noch nicht ist, was der Sohn ist, das im Vater noch verschlossene Wesen erst im Sohne sich aufschließt, so wird man leicht versucht, den Sohn höher zu stellen als den Vater, wie dieß offenbar in den Systemen Böhme's und Schellings geschehen ist. Der Vater geht als das Princip des realen natürlichen Seyns voran, und der Anfang wird so eigentlich mit dem Unterschied, dem Andersseyn gemacht, ohne daß man recht weiß, worin das Andersseyn seinen Grund hat. Wenn nun ohnedieß, wie in den genannten Systemen, die reale Seite sehr stark hervorgehoben wird, so entsteht der Schein eines Dualismus, welchem wenigstens nicht hinlänglich begegnet ist. Dieser Schein ist im Hegel'schen System voraus dadurch abgeschnitten, daß alles, was zu Böhmes und Schellings erstem Princip gehört, als das Andersseyn, das Andere Gottes betrachtet wird, und der Unterschied nicht ist ohne das den Unterschied Sezende. Dagegen haben Böhme und Schelling darin Recht, daß der Moment der Besonderung vom Begriffe des Vaters

nicht getrennt werden kann, da der Vater ebendadurch, daß er Vater ist, als Vater zeugt und schafft, in dieses Moment eintritt, so wie auf der andern Seite der Sohn als Sohn ebenso die Einheit des Unterschieds, als der Unterschied selbst ist. Deßwegen drükt sich Hegel über das Verhältniß von Vater, Sohn und Geist auch so aus: der abstracte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Besonderheit, das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das Dritte, der Geist, ist die Einzelnheit als solche (Phil. der Rel. Th. II. S. 197.). Der Unterschied fällt somit nur zwischen den Vater und Sohn, und indem Vater und Sohn Eins sind, ist das Dritte auch das Erste. Sollen demnach die genannten Formen bestimmter unterschieden werden, so ist dabei unstreitig dieß festzuhalten: Der Unterschied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, welcher in der ersten Form nur als innerlich bestimmt wird, so daß der Proceß so nichts ist, als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst (Phil. der Rel. Th. II. S. 199.), wird in der zweiten Form äusserlich, und geht so in seine ganze Weite auseinander. Am bestimmtesten ist dieß in folgender Stelle der Encykl. 3te Ausg. S. 577. ausgesprochen: „Im Momente der Besonderheit des Urtheils ist das concrete ewige Wesen" (das in dem Momente der Allgemeinheit, der Sphäre des reinen Gedankens, in dieser ewigen Sphäre, nur sich selbst als seinen Sohn erzeugt, und mit diesem Unterschiedenen in ursprünglicher Identität bleibt) „das Vorausgesezte, und seine Bewegung die Erschaffung der Erscheinung, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einigen Sohns, in den selbstständigen Gegensaz, einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und concreten Natur, andererseits des Geistes, als mit ihr in Verhältniß stehend, somit des endlichen Geistes, welcher, als das Extrem der in sich seyenden

Negativität, sich zum Bösen verselbstständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesezte, eigene Natürlichkeit ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äusserlicher Beziehung steht." Demungeachtet muß auch in dieser Sphäre, wenn sie mit Recht das Reich des Sohns genannt wird, da der Sohn, wenn auch ein anderer als der Vater, doch als Sohn mit dem Vater Eins ist, der in seiner Selbstständigkeit gesezte Gegensaz als ein aufgehobener betrachtet werden. Denn in dieser Sphäre tritt der Sohn in die Welt, und es ist schon im Sinne des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohns sprechen (Phil. der Rel. Th. II. S. 183.). Das Göttliche erscheint zwar im Sohne äusserlich, aber es ist doch im Sohne der in der Sphäre des Sohns zur Erscheinung gekommene Unterschied aufgehoben, weil der Unterschied, der Unterschied des Vaters und Sohns, in der ewigen Sphäre der Allgemeinheit an sich aufgehoben, und auf ewige Weise vermittelt ist. Ist schon in Beziehung auf die zweite Sphäre der in ihr gesezte Unterschied auch wieder als ein aufgehobener zu betrachten, so kann sich die dritte Sphäre, das Reich des Geistes, von der zweiten und ersten nur dadurch unterscheiden, daß der Unterschied nicht blos für den Glauben, sondern auch für das Wissen, das denkende Selbstbewußtseyn, aufgehoben ist. Nur in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn der Geist die Einzelnheit als solche genannt wird. Die Einzelnheit als solche ist der Geist in der Gemeinde, der Gesammtheit der Subjecte, die im Geiste Gottes sind. Auf dieselbe Weise unterscheidet Böhme den heiligen Geist vom Sohn. Jede der drei Formen enthält daher zwar dasselbe, dieselbe Vermittlung, aber die Art und Weise der Vermittlung wird von verschiedenen Standpuncten aus betrachtet. In Hinsicht der alten Gnosis werden wir hier an das Verhältniß der obern und untern Sophia

erinnert. Die obere Sophia ist, obgleich sich in ihr die Differenz schon zeigen will, doch immer zugleich in der Identität mit dem Pleroma. Aber auch die untere Sophia ist, so selbstständig in ihr der Gegensaz wird, doch auch wieder der aufgehobene Gegensaz, sie wird wieder ins Pleroma erhoben, und zwar ist es die mit ihr identische Gesammtheit der Pneumatischen, in welchen der endlich gewordene Geist mit dem Absoluten sich einigt. Eben darin liegt, was im Folgenden als ein Hauptsaz der Hegel'schen Religions-Philosophie sich ergeben wird, daß für den Einzelnen der Gegensaz nur dadurch aufgehoben seyn kann, daß er an sich aufgehoben ist, wie nach der Lehre der Gnostiker alles Untere sein Urbild in dem Obern hat.

In der Sphäre des Sohnes tritt demnach der äusserlich gewordene, zu seiner Erscheinung gekommene, Unterschied in seiner ganzen Weite hervor. Seine äusserste Spize erreicht der nun selbstständige Gegensaz im Menschen. Der endliche Geist, dessen Sphäre die Natur ist, ist der Mensch. Deßwegen ist hier zu bestimmen, was die Natur und Bestimmung des Menschen ist. Die beiden entgegengesezten Bestimmungen, daß der Mensch von Natur gut, und mit sich harmonisch, und daß er von Natur böse ist, gleichen sich auf folgende Weise aus: Der Mensch ist von Natur gut, weil er an sich Geist und Vernünftigkeit ist, mit und nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Wie Gott das Gute ist, so ist der Mensch als Geist der Spiegel Gottes, das Gute an sich, und auf diesen Saz allein gründet sich die Möglichkeit seiner Versöhnung. Aber gerade dieß, daß der Mensch nur an sich gut ist, enthält den Mangel, die Einseitigkeit. Der Mensch ist nur auf innerliche Weise gut, seinem Begriffe nach, ebendarum nicht seiner Wirklichkeit nach. Die andere Seite ist, daß der Mensch für sich selbst seyn soll, was er an sich ist. Als Geist muß der Mensch aus der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit heraustreten, und

in diese Trennung seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseyns übergehen. Das ist der Begriff des Geistes, und das, womit unmittelbar die Entzweiung gesezt ist. Weil der Mensch Geist ist, ist er, wenn er nur nach der Natur ist, böse, sein Natürlichseyn ist das Böse. Die absolute Forderung ist, daß der Mensch nicht als Naturwesen beharre; sofern er gut ist, soll er mit seinem Willen gut seyn. Er muß es sich daher zum Bewußtseyn bringen, daß er nicht ist, wie er seyn soll, sondern an sich böse, und einen doppelten Gegensaz überwältigen, einerseits den Gegensaz vom Bösen, als solchem, daß er selbst es ist, der böse ist, den Gegensaz gegen Gott, und andererseits den Gegensaz gegen die Welt. Die erste Form des Gegensazes ist der unendliche Schmerz über sich selbst, die Zerknirschung darüber, daß das Subject, als natürliches, unangemessen ist der unendlichen Forderung des Guten, deren Bewußtseyn im Subject ist, eine Entzweiung in der Einheit des Subjects, die nur der unendliche Schmerz seyn kann. Die zweite Form des Gegensazes ist der Widerspruch des Ichs mit der Welt, das Unglük, daß der Mensch nicht befriedigt wird in der Welt, das Leiden der Welt. Diese zwei Momente, in welchen der Gegensaz im Subject, aufs höchste gesteigert ist, enthalten das Bedürfniß der Versöhnung. Das, wodurch es befriedigt wird, ist das Bewußtseyn der Aussöhnung, des Aufhebens, der Nichtigkeit des Gegensazes, daß dieser Gegensaz nicht die Wahrheit ist, sondern die Einheit durch die Negation des Gegensazes. Der Gegensaz muß also aufgehoben werden, aber nur dieß, daß er an sich aufgehoben ist, macht die Bedingung, die Voraussezung, die Möglichkeit aus, daß das Subject ihn auch für sich aufhebe. Aus sich kann das Subject dieß nicht hervorbringen, weil sein Sezen nur dann einen Inhalt hat, nicht blos subjectiv ist, wenn die Voraussezung für sein Sezen die Einheit der Subjectivität und Objectivität, diese göttliche

Einheit, der Geist ist. Das Substanzielle, was dem Sezen des Subjects zu Grunde liegt, ist die Voraussezung, daß der Gegensaz an sich nicht vorhanden ist, und daß dieses die Wahrheit ist, sehen wir in der ewigen göttlichen Idee, daß Gott, als lebendiger Geist, dieß ist, sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu sezen, und in diesem Andern mit sich identisch zu bleiben, in diesem Andern die Identität seiner mit sich selbst zu haben. Hegel drükt sich auch so aus: der Gegensaz, das Böse, die Natürlichkeit des menschlichen Seyns und Wollens, die Unmittelbarkeit, ist die Unangemessenheit, die der Allgemeinheit Gottes, der ewigen Idee, unangemessene Endlichkeit. Diese Unangemessenheit liegt in der Geistigkeit, weil der Geist das sich Unterscheiden ist, aber ebendeßwegen kann sie nicht verschwinden, wenn sie entschwände, so entschwände das Urtheil des Geistes, seine Lebendigkeit, er hörte auf, Geist zu seyn. Die weitere Bestimmung aber ist, daß, dieser Unangemessenheit ungeachtet, die Identität beider sey, daß das Anderssyn, die Endlichkeit, die Schwäche, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag thun soll jener Einheit, die das Substanzielle der Versöhnung ist. Auch dieß liegt in der göttlichen Idee, denn der Sohn ist ein Anderes, als der Vater, dieß Anderssyn ist Verschiedenheit, sonst ist es nicht Geist. Aber das Andere ist Gott, hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich: diesem, daß dieser Andere der Sohn Gottes, damit Gott ist, thut die Bestimmung des Anderssyns keinen Eintrag, ebenso auch nicht ihm in der menschlichen Natur. Dieses Anderssyn ist das ewig sich Sezende und ewig sich Aufhebende, und dieses sich Sezen und Aufheben des Anderssyns ist die Liebe, der Geist. Das Böse ist abstract bestimmt das Andere, Endliche, Negative, und Gott das Gute, Wahrhafte auf der andern Seite. Aber dieß Andere, Negative, enthält in sich selbst auch die Affirmation, und das muß zum

Bewußtseyn kommen, daß das Princip der Affirmation darin enthalten ist, daß in diesem Princip der Affirmation das Princip der Identität liegt mit der andern Seite, so wie Gott nicht nur als der Wahre die abstracte Identität mit sich ist, sondern das Andere, die Negation, das sich Anderssezen, seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist. Nur unter der Vorausſezung also, daß der Gegensaz an sich aufgehoben ist, kann das Subject als solches in seinem Für-sich-seyn das Aufheben dieses Gegensazes, den Frieden, die Versöhnung erlangen. Wie geschieht aber dieß? Der Geist ist, sofern er sich zu einem andern verhält, der endliche Geist. Mit dem endlichen Geist aber ist zugleich die Natur. Die Natur ist der Schauplaz für den endlichen Geist, in ihr, wie im Geist, ist die Sphäre der Entfremdung, der Unruhe, der Proceß aber ist, diese Entfremdung aufzuheben. Die Aufhebung beginnt damit, daß die Natur für den Menschen eine Offenbarung Gottes ist, eine Welt, worin er Gott erkennt. Das Bewußtseyn des endlichen Geistes von Gott ist durch die Natur vermittelt, der Mensch sieht durch die Natur Gott, die Natur ist nur noch die Umhüllung und unwahre Gestaltung, an ihr erhebt sich der Mensch zu Gott.

Hier ist daher auch der Ort, wo wir in der Hegel'schen Religions-Philosophie die Religions-Geschichte als integrirenden Theil in den Zusammenhang des Systems eingreifen sehen. An der Natur erhebt sich der Mensch zu Gott, oder der endliche Geist zu sich selbst in seiner Wahrhaftigkeit, und diese Erhebung ist das Hervorgehen der Religion. Wie es zum Wesen des Geistes gehört, sich zu unterscheiden, und in diesem sich Unterscheiden mit sich Eins zu seyn, so kann auch der Begriff der Religion sich nur in dem Proceß des sich producirenden Geistes realisiren. Der Begriff theilt sich in seine Momente, die Unterschiede, die Bestimmungen, die er in sich selbst enthält, und durch die

er sich mit sich selbst vermittelt. Die historischen Religionen, in welchen die Religion als endliche existirt, sind nur Momente des Begriffs, und ebendamit entsprechen sie dem Begriff nicht, er ist nicht wirklich in ihnen. Das Höchste, was erreicht wird, ist, daß die Bestimmtheit der Begriff selbst ist, wo also die Schranken aufgehoben, und das religiöse Bewußtseyn nicht vom Begriff unterschieden ist, die Idee, der vollkommen realisirte Begriff, die absolute Religion. Das Endliche ist dann durch die Arbeit des Geistes abgethan, es ist das Nichtige, und diese Nichtigkeit ist dem Bewußtseyn des Geistes, des freien und ebendamit unendlichen Geistes, offenbar geworden[28]). Daher die drei Theile der Hegel'schen Religions-Philosophie: 1. der Begriff der Religion, 2. die bestimmte Religion, 3. die absolute Religion. Die bestimmte Religion theilt sich in zwei Hauptformen, die Naturreligion und die Religion der geistigen

---

28) Es ist die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende gewesen, den Begriff der Religion auszuführen: es wird von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit ausgegangen, und diese muß überwunden werden. Phil. der Rel. Th. I. S. 184. In demselben noch allgemeinern Sinne spricht Hegel in der Phänomenologie des Geistes Vorr. S. 24. von der Geduld, die der Weltgeist gehabt hat, die Formen seiner Entwiklung in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen, und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er den ganzen Gehalt seiner, dessen er fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, weil er durch keine geringere das Bewußtseyn über sich erreichen kann. Hiemit vergleiche man die überraschend ähnliche Stelle der Clementinen Hom. III, 20. nach welcher der Geist Adams oder Christi, d. h. der göttliche Menschengeist, *ἀπ᾽ ἀρχῆς αἰῶνος, ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλάσσων, τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὰν, διὰ τοὺς καμάτους Θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς, εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.*

Individualität. Die Naturreligion ist die unmittelbare Religion, die Einheit des Geistigen und Natürlichen, so daß die objective Seite, Gott, gesezt, und das Bewußtseyn befangen ist in natürlicher Bestimmtheit, der Geist ist darin noch identisch mit der Natur, und insofern ist sie die Religion der Unfreiheit. Die vielfachen Gestalten der Naturreligion lassen sich im Wesentlichen auf drei reduciren: 1. Die Religion der Zauberei, die als die Religion der zauberischen Macht und die Religion des In-sich-seyns unterschieden wird. 2. Die Religion der Phantasie (die indische Religion). 3. Die Naturreligion im Uebergang auf eine höhere Stufe, und zwar a. die Religion des Guten, oder die Lichtreligion (die persische Religion), und b. die Religion des Räthsels (die ägyptische Religion). Die zweite Hauptform ist die Religion der geistigen Individualität. Auf dieser Stufe fängt das geistige Für-sich-seyn des Subjects an, der Gedanke ist das Herrschende und Bestimmende. Die Natürlichkeit wird nur Naturleben, Leiblichkeit für das Subject, oder ist doch das vom Subject schlechthin Determinirte. Auf dieser Stufe kommen wieder drei Formen vor: 1. Indem das geistige Für-sich-seyn sich heraushebt, ist es die Reflexion in sich, als Negation der natürlichen Einheit, der geistig Eine, in sich gleiche Gott, gegen welchen das Natürliche als ein Unwesentliches gesezt ist, die Religion der Erhabenheit, die jüdische Religion. 2. Das Natürliche und Geistige sind so vereinigt, daß das Geistige das Bestimmende ist, in der Einheit mit dem Leiblichen, seinem Organ, dem Ausdruk, in welchem es sich darstellt; die Religion der göttlichen Erscheinung, der göttlichen Leiblichkeit, Materialität, Natürlichkeit, die Religion der Schönheit, die griechische Religion. 3. Die Religion, worin der Zwek es ist, welchem die allgemeinen Mächte der Natur, oder auch die Götter der schönen Religion dienen, und der einzelne Geist in den Göttern nur

sich, seinen eigenen subjectiven endlichen Zwek will, die Religion der äussern Zwekmäßigkeit, die römische Religion, oder eigentlich die römische Weltmonarchie.

Schon diese zweite Hauptstufe der religiösen Entwiklung, die Religion der geistigen Individualität, zeigt, daß die Offenbarung durch die Natur und die Welt nur die Eine Weise der Erhebung des Menschen zu Gott ist, die andere Weise ist die höhere durch den endlichen Geist. Der Fortgang der Religion ist die Erhebung des Bewußtseyns über die Natur, der Fortgang von der Natürlichkeit zur geistigen Individualität, zum Wissen des Geistes von seiner Wahrheit. Die höchste Stufe aber, auf welcher Gott in dem endlichen Geist sich offenbart, ist, wenn dem endlichen Menschen in dem Gegenständlichen, für die Anschauung, die Empfindung, und das unmittelbare Bewußtseyn, die Göttlichkeit zuerkannt wird. Dieß ist die Erscheinung Gottes im Fleisch. Gott soll gewußt werden als Seyn für Anderes, für die Menschen, und der Mensch ist dieser einzelne Mensch. Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur vorhanden, wenn die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gewußt wird, nur dann kann der Mensch sich in Gott aufgenommen wissen, wenn ihm Gott nicht ein Fremdes ist, wenn er an der Natur Gottes nicht blos äusserliches Accidens ist, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit, in Gott aufgenommen ist, Subject in Gott ist. Es muß dem Menschen die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in gegenständlicher Weise geoffenbart werden. Dieß ist durch die Menschwerdung Gottes geschehen. Gott wird Mensch, damit der endliche Geist das Bewußtseyn Gottes im Endlichen selbst habe. Soll dem Menschen geoffenbart werden, was die Natur des Geistes ist, die Natur Gottes, oder Gott als Geist, so muß Gott als Geist in der Form der Unmittelbarkeit, in sinnlicher Gegenwart erscheinen. In

sinnlicher Gegenwart kann aber Gott keine andere Gestalt haben, als die Gestalt des Menschen. Denn im Sinnlichen, Weltlichen, ist der Mensch allein das Geistige, soll also das Geistige in sinnlicher Gestalt seyn, so muß es in menschlicher Gestalt seyn. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, der Mensch in seiner Allgemeinheit, die Wahrheit, daß nur Eine Vernunft, Ein Geist ist, daß der Geist als endlicher nicht wahrhafte Existenz hat, ist der Gedanke des Menschen auf dem Standpunct des speculativen Denkens: hier aber, auf diesem Standpunct, ist es nicht um den Gedanken des Menschen, sondern um die sinnliche Gewißheit zu thun, darum, daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für die Menschen zur Gewißheit komme, für sie erhalte die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äusserlichen Daseyns. Denn gewiß ist für den Menschen nur, was in innerer und äusserer Anschauung ist, auf unmittelbare Weise. Daß also dem Menschen jene Einheit gewiß werde, mußte Gott im Fleisch auf der Welt erscheinen. Daher ist es nun hier, wo die Erscheinung Christi als Thatsache der Weltgeschichte ihre Stelle in der Religionsphilosophie findet. Diese historische Erscheinung kann auf zweierlei Weise betrachtet werden, unmittelbar und äusserlich, d. h. so wie auch der Unglaube mit dieser Geschichte gehen kann, und mit dem Glauben und im Geist. Nach der unmittelbaren Betrachtung ist Christus ein unmittelbarer Mensch, welcher aber nur der Wahrheit lebte, und als Märtyrer der Wahrheit starb. Die äusserliche Geschichte Christi ist für den Unglauben dasselbe, was die Geschichte des Sokrates für uns ist. Mit dem Tode Christi beginnt aber die Umkehrung des Bewußtseyns. Der Tod Christi ist der Mittelpunct, um den es sich dreht, in seiner Auffassung liegt der Unterschied äusserlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geist, aus dem Geiste der Wahr-

nicht getrennt werden kann, da der Vater ebendadurch, daß er Vater ist, als Vater zeugt und schafft, in dieses Moment eintritt, so wie auf der andern Seite der Sohn als Sohn ebenso die Einheit des Unterschieds, als der Unterschied selbst ist. Deßwegen drükt sich Hegel über das Verhältniß von Vater, Sohn und Geist auch so aus: der abstracte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Besonderheit, das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das Dritte, der Geist, ist die Einzelnheit als solche (Phil. der Rel. Th. II. S. 197.). Der Unterschied fällt somit nur zwischen den Vater und Sohn, und indem Vater und Sohn Eins sind, ist das Dritte auch das Erste. Sollen demnach die genannten Formen bestimmter unterschieden werden, so ist dabei unstreitig dieß festzuhalten: Der Unterschied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, welcher in der ersten Form nur als innerlich bestimmt wird, so daß der Proceß so nichts ist, als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst (Phil. der Rel. Th. II. S. 199.), wird in der zweiten Form äusserlich, und geht so in seine ganze Weite auseinander. Am bestimmtesten ist dieß in folgender Stelle der Encykl. 3te Ausg. S. 577. ausgesprochen: „Im Momente der Besonderheit des Urtheils ist das concrete ewige Wesen" (das in dem Momente der Allgemeinheit, der Sphäre des reinen Gedankens, in dieser ewigen Sphäre, nur sich selbst als seinen Sohn erzeugt, und mit diesem Unterschiedenen in ursprünglicher Identität bleibt) „das Vorausgesezte, und seine Bewegung die Erschaffung der Erscheinung, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einigen Sohns, in den selbstständigen Gegensaz, einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und concreten Natur, andererseits des Geistes, als mit ihr in Verhältniß stehend, somit des endlichen Geistes, welcher, als das Extrem der in sich seyenden

Negativität, sich zum Bösen verselbstständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesezte, eigene Natürlichkeit ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äusserlicher Beziehung steht." Demungeachtet muß auch in dieser Sphäre, wenn sie mit Recht das Reich des Sohns genannt wird, da der Sohn, wenn auch ein anderer als der Vater, doch als Sohn mit dem Vater Eins ist, der in seiner Selbstständigkeit gesezte Gegensaz als ein aufgehobener betrachtet werden. Denn in dieser Sphäre tritt der Sohn in die Welt, und es ist schon im Sinne des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohns sprechen (Phil. der Rel. Th. II. S. 183.). Das Göttliche erscheint zwar im Sohne äusserlich, aber es ist doch im Sohne der in der Sphäre des Sohns zur Erscheinung gekommene Unterschied aufgehoben, weil der Unterschied, der Unterschied des Vaters und Sohns, in der ewigen Sphäre der Allgemeinheit an sich aufgehoben, und auf ewige Weise vermittelt ist. Ist schon in Beziehung auf die zweite Sphäre der in ihr gesezte Unterschied auch wieder als ein aufgehobener zu betrachten, so kann sich die dritte Sphäre, das Reich des Geistes, von der zweiten und ersten nur dadurch unterscheiden, daß der Unterschied nicht blos für den Glauben, sondern auch für das Wissen, das denkende Selbstbewußtseyn, aufgehoben ist. Nur in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn der Geist die Einzelnheit als solche genannt wird. Die Einzelnheit als solche ist der Geist in der Gemeinde, der Gesammtheit der Subjecte, die im Geiste Gottes sind. Auf dieselbe Weise unterscheidet Böhme den heiligen Geist vom Sohn. Jede der drei Formen enthält daher zwar dasselbe, dieselbe Vermittlung, aber die Art und Weise der Vermittlung wird von verschiedenen Standpuncten aus betrachtet. In Hinsicht der alten Gnosis werden wir hier an das Verhältniß der obern und untern Sophia

erinnert. Die obere Sophia ist, obgleich sich in ihr die Differenz schon zeigen will, doch immer zugleich in der Identität mit dem Pleroma. Aber auch die untere Sophia ist, so selbstständig in ihr der Gegensaz wird, doch auch wieder der aufgehobene Gegensaz, sie wird wieder ins Pleroma erhoben, und zwar ist es die mit ihr identische Gesammtheit der Pneumatischen, in welchen der endlich gewordene Geist mit dem Absoluten sich einigt. Eben darin liegt, was im Folgenden als ein Hauptsaz der Hegel'schen Religions-Philosophie sich ergeben wird, daß für den Einzelnen der Gegensaz nur dadurch aufgehoben seyn kann, daß er an sich aufgehoben ist, wie nach der Lehre der Gnostiker alles Untere sein Urbild in dem Obern hat.

In der Sphäre des Sohnes tritt demnach der äusserlich gewordene, zu seiner Erscheinung gekommene, Unterschied in seiner ganzen Weite hervor. Seine äusserste Spize erreicht der nun selbstständige Gegensaz im Menschen. Der endliche Geist, dessen Sphäre die Natur ist, ist der Mensch. Deßwegen ist hier zu bestimmen, was die Natur und Bestimmung des Menschen ist. Die beiden entgegengesezten Bestimmungen, daß der Mensch von Natur gut, und mit sich harmonisch, und daß er von Natur böse ist, gleichen sich auf folgende Weise aus: Der Mensch ist von Natur gut, weil er an sich Geist und Vernünftigkeit ist, mit und nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Wie Gott das Gute ist, so ist der Mensch als Geist der Spiegel Gottes, das Gute an sich, und auf diesen Saz allein gründet sich die Möglichkeit seiner Versöhnung. Aber gerade dieß, daß der Mensch nur *an sich* gut ist, enthält den Mangel, die Einseitigkeit. Der Mensch ist nur auf innerliche Weise gut, seinem Begriffe nach, ebendarum nicht seiner Wirklichkeit nach. Die andere Seite ist, daß der Mensch für sich selbst seyn soll, was er an sich ist. Als Geist muß der Mensch aus der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit heraustreten, und

in diese Trennung seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseyns übergehen. Das ist der Begriff des Geistes, und das, womit unmittelbar die Entzweiung gesezt ist. Weil der Mensch Geist ist, ist er, wenn er nur nach der Natur ist, böse, sein Natürlichseyn ist das Böse. Die absolute Forderung ist, daß der Mensch nicht als Naturwesen beharre; sofern er gut ist, soll er mit seinem Willen gut seyn. Er muß es sich daher zum Bewußtseyn bringen, daß er nicht ist, wie er seyn soll, sondern an sich böse, und einen doppelten Gegensaz überwältigen, einerseits den Gegensaz vom Bösen, als solchem, daß er selbst es ist, der böse ist, den Gegensaz gegen Gott, und andererseits den Gegensaz gegen die Welt. Die erste Form des Gegensazes ist der unendliche Schmerz über sich selbst, die Zerknirschung darüber, daß das Subject, als natürliches, unangemessen ist der unendlichen Forderung des Guten, deren Bewußtseyn im Subject ist, eine Entzweiung in der Einheit des Subjects, die nur der unendliche Schmerz seyn kann. Die zweite Form des Gegensazes ist der Widerspruch des Ichs mit der Welt, das Unglük, daß der Mensch nicht befriedigt wird in der Welt, das Leiden der Welt. Diese zwei Momente, in welchen der Gegensaz im Subject, aufs höchste gesteigert ist, enthalten das Bedürfniß der Versöhnung. Das, wodurch es befriedigt wird, ist das Bewußtseyn der Aussöhnung, des Aufhebens, der Nichtigkeit des Gegensazes, daß dieser Gegensaz nicht die Wahrheit ist, sondern die Einheit durch die Negation des Gegensazes. Der Gegensaz muß also aufgehoben werden, aber nur dieß, daß er an sich aufgehoben ist, macht die Bedingung, die Voraussezung, die Möglichkeit aus, daß das Subject ihn auch für sich aufhebe. Aus sich kann das Subject dieß nicht hervorbringen, weil sein Sezen nur dann einen Inhalt hat, nicht blos subjectiv ist, wenn die Voraussezung für sein Sezen die Einheit der Subjectivität und Objectivität, diese göttliche

Einheit, der Geist ist. Das Substanzielle, was dem Sezen des Subjects zu Grunde liegt, ist die Voraussezung, daß der Gegensaz an sich nicht vorhanden ist, und daß dieses die Wahrheit ist, sehen wir in der ewigen göttlichen Idee, daß Gott, als lebendiger Geist, dieß ist, sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu sezen, und in diesem Andern mit sich identisch zu bleiben, in diesem Andern die Identität seiner mit sich selbst zu haben. Hegel drükt sich auch so aus: der Gegensaz, das Böse, die Natürlichkeit des menschlichen Seyns und Wollens, die Unmittelbarkeit, ist die Unangemessenheit, die der Allgemeinheit Gottes, der ewigen Idee, unangemessene Endlichkeit. Diese Unangemessenheit liegt in der Geistigkeit, weil der Geist das sich Unterscheiden ist, aber ebendeßwegen kann sie nicht verschwinden, wenn sie entschwände, so entschwände das Urtheil des Geistes, seine Lebendigkeit, er hörte auf, Geist zu seyn. Die weitere Bestimmung aber ist, daß, dieser Unangemessenheit ungeachtet, die Identität beider sey, daß das Andersseyn, die Endlichkeit, die Schwäche, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag thun soll jener Einheit, die das Substanzielle der Versöhnung ist. Auch dieß liegt in der göttlichen Idee, denn der Sohn ist ein Anderes, als der Vater, dieß Andersseyn ist Verschiedenheit, sonst ist es nicht Geist. Aber das Andere ist Gott, hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich: diesem, daß dieser Andere der Sohn Gottes, damit Gott ist, thut die Bestimmung des Andersseyns keinen Eintrag, ebenso auch nicht ihm in der menschlichen Natur. Dieses Andersseyn ist das ewig sich Sezende und ewig sich Aufhebende, und dieses sich Sezen und Aufheben des Andersseyns ist die Liebe, der Geist. Das Böse ist abstract bestimmt das Andere, Endliche, Negative, und Gott das Gute, Wahrhafte auf der andern Seite. Aber dieß Andere, Negative, enthält in sich selbst auch die Affirmation, und das muß zum

Bewußtseyn kommen, daß das Princip der Affirmation darin enthalten ist, daß in diesem Princip der Affirmation das Princip der Identität liegt mit der andern Seite, so wie Gott nicht nur als der Wahre die abstracte Identität mit sich ist, sondern das Andere, die Negation, das sich Anderssezen, seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist. Nur unter der Voraussezung also, daß der Gegensaz an sich aufgehoben ist, kann das Subject als solches in seinem Für-sich-seyn das Aufheben dieses Gegensazes, den Frieden, die Versöhnung erlangen. Wie geschieht aber dieß? Der Geist ist, sofern er sich zu einem andern verhält, der endliche Geist. Mit dem endlichen Geist aber ist zugleich die Natur. Die Natur ist der Schauplaz für den endlichen Geist, in ihr, wie im Geist, ist die Sphäre der Entfremdung, der Unruhe, der Proceß aber ist, diese Entfremdung aufzuheben. Die Aufhebung beginnt damit, daß die Natur für den Menschen eine Offenbarung Gottes ist, eine Welt, worin er Gott erkennt. Das Bewußtseyn des endlichen Geistes von Gott ist durch die Natur vermittelt, der Mensch sieht durch die Natur Gott, die Natur ist nur noch die Umhüllung und unwahre Gestaltung, an ihr erhebt sich der Mensch zu Gott.

Hier ist daher auch der Ort, wo wir in der Hegel'schen Religions-Philosophie die Religions-Geschichte als integrirenden Theil in den Zusammenhang des Systems eingreifen sehen. An der Natur erhebt sich der Mensch zu Gott, oder der endliche Geist zu sich selbst in seiner Wahrhaftigkeit, und diese Erhebung ist das Hervorgehen der Religion. Wie es zum Wesen des Geistes gehört, sich zu unterscheiden, und in diesem sich Unterscheiden mit sich Eins zu seyn, so kann auch der Begriff der Religion sich nur in dem Proceß des sich producirenden Geistes realisiren. Der Begriff theilt sich in seine Momente, die Unterschiede, die Bestimmungen, die er in sich selbst enthält, und durch die

er sich mit sich selbst vermittelt. Die historischen Religionen, in welchen die Religion als endliche existirt, sind nur Momente des Begriffs, und ebendamit entsprechen sie dem Begriff nicht, er ist nicht wirklich in ihnen. Das Höchste, was erreicht wird, ist, daß die Bestimmtheit der Begriff selbst ist, wo also die Schranken aufgehoben, und das religiöse Bewußtseyn nicht vom Begriff unterschieden ist, die Idee, der vollkommen realisirte Begriff, die absolute Religion. Das Endliche ist dann durch die Arbeit des Geistes abgethan, es ist das Nichtige, und diese Nichtigkeit ist dem Bewußtseyn des Geistes, des freien und ebendamit unendlichen Geistes, offenbar geworden[28]). Daher die drei Theile der Hegel'schen Religions-Philosophie: 1. der Begriff der Religion, 2. die bestimmte Religion, 3. die absolute Religion. Die bestimmte Religion theilt sich in zwei Hauptformen, die Naturreligion und die Religion der geistigen

---

28) Es ist die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende gewesen, den Begriff der Religion auszuführen: es wird von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit ausgegangen, und diese muß überwunden werden. Phil. der Rel. Th. I. S. 184. In demselben noch allgemeinern Sinne spricht Hegel in der Phänomenologie des Geistes Vorr. S. 24. von der Geduld, die der Weltgeist gehabt hat, die Formen seiner Entwiklung in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen, und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er den ganzen Gehalt seiner, dessen er fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, weil er durch keine geringere das Bewußtseyn über sich erreichen kann. Hiemit vergleiche man die überraschend ähnliche Stelle der Clementinen Hom. III, 20. nach welcher der Geist Adams oder Christi, d. h. der göttliche Menschengeist, *ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος, ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλλάσσων, τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν, διὰ τοὺς καμάτους Θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς, εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.*

Individualität. Die Naturreligion ist die unmittelbare Religion, die Einheit des Geistigen und Natürlichen, so daß die objective Seite, Gott, gesezt, und das Bewußtseyn befangen ist in natürlicher Bestimmtheit, der Geist ist darin noch identisch mit der Natur, und insofern ist sie die Religion der Unfreiheit. Die vielfachen Gestalten der Naturreligion lassen sich im Wesentlichen auf drei reduciren: 1. Die Religion der Zauberei, die als die Religion der zauberischen Macht und die Religion des In=sich=seyns unterschieden wird. 2. Die Religion der Phantasie (die indische Religion). 3. Die Naturreligion im Uebergang auf eine höhere Stufe, und zwar a. die Religion des Guten, oder die Lichtreligion (die persische Religion), und b. die Religion des Räthsels (die ägyptische Religion). Die zweite Hauptform ist die Religion der geistigen Individualität. Auf dieser Stufe fängt das geistige Für=sich=seyn des Subjects an, der Gedanke ist das Herrschende und Bestimmende. Die Natürlichkeit wird nur Naturleben, Leiblichkeit für das Subject, oder ist doch das vom Subject schlechthin Determinirte. Auf dieser Stufe kommen wieder drei Formen vor: 1. Indem das geistige Für=sich=seyn sich heraushebt, ist es die Reflexion in sich, als Negation der natürlichen Einheit, der geistig Eine, in sich gleiche Gott, gegen welchen das Natürliche als ein Unwesentliches gesezt ist, die Religion der Erhabenheit, die jüdische Religion. 2. Das Natürliche und Geistige sind so vereinigt, daß das Geistige das Bestimmende ist, in der Einheit mit dem Leiblichen, seinem Organ, dem Ausdruk, in welchem es sich darstellt; die Religion der göttlichen Erscheinung, der göttlichen Leiblichkeit, Materialität, Natürlichkeit, die Religion der Schönheit, die griechische Religion. 3. Die Religion, worin der Zwek es ist, welchem die allgemeinen Mächte der Natur, oder auch die Götter der schönen Religion dienen, und der einzelne Geist in den Göttern nur

sich, seinen eigenen subjectiven endlichen Zwek will, die Religion der äussern Zwekmäßigkeit, die römische Religion, oder eigentlich die römische Weltmonarchie.

Schon diese zweite Hauptstufe der religiösen Entwiklung, die Religion der geistigen Individualität, zeigt, daß die Offenbarung durch die Natur und die Welt nur die Eine Weise der Erhebung des Menschen zu Gott ist, die andere Weise ist die höhere durch den endlichen Geist. Der Fortgang der Religion ist die Erhebung des Bewußtseyns über die Natur, der Fortgang von der Natürlichkeit zur geistigen Individualität, zum Wissen des Geistes von seiner Wahrheit. Die höchste Stufe aber, auf welcher Gott in dem endlichen Geist sich offenbart, ist, wenn dem endlichen Menschen in dem Gegenstän-lichen, für die Anschauung, die Empfindung, und das unmittelbare Bewußtseyn, die Göttlichkeit zuerkannt wird. Dieß ist die Erscheinung Gottes im Fleisch. Gott soll gewußt werden als Seyn für Anderes, für die Menschen, und der Mensch ist dieser einzelne Mensch. Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur vorhanden, wenn die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gewußt wird, nur dann kann der Mensch sich in Gott aufgenommen wissen, wenn ihm Gott nicht ein Fremdes ist, wenn er an der Natur Gottes nicht blos äusserliches Accidens ist, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit, in Gott aufgenommen ist, Subject in Gott ist. Es muß dem Menschen die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in gegenständlicher Weise geoffenbart werden. Dieß ist durch die Menschwerdung Gottes geschehen. Gott wird Mensch, damit der endliche Geist das Bewußtseyn Gottes im Endlichen selbst habe. Soll dem Menschen geoffenbart werden, was die Natur des Geistes ist, die Natur Gottes, oder Gott als Geist, so muß Gott als Geist in der Form der Unmittelbarkeit, in sinnlicher Gegenwart erscheinen. In

sinnlicher Gegenwart kann aber Gott keine andere Gestalt haben, als die Gestalt des Menschen. Denn im Sinnlichen, Weltlichen, ist der Mensch allein das Geistige, soll also das Geistige in sinnlicher Gestalt seyn, so muß es in menschlicher Gestalt seyn. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, der Mensch in seiner Allgemeinheit, die Wahrheit, daß nur Eine Vernunft, Ein Geist ist, daß der Geist als endlicher nicht wahrhafte Existenz hat, ist der Gedanke des Menschen auf dem Standpunct des speculativen Denkens: hier aber, auf diesem Standpunct, ist es nicht um den Gedanken des Menschen, sondern um die sinnliche Gewißheit zu thun, darum, daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für die Menschen zur Gewißheit komme, für sie erhalte die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äusserlichen Daseyns. Denn gewiß ist für den Menschen nur, was in innerer und äusserer Anschauung ist, auf unmittelbare Weise. Daß also dem Menschen jene Einheit gewiß werde, mußte Gott im Fleisch auf der Welt erscheinen. Daher ist es nun hier, wo die Erscheinung Christi als Thatsache der Weltgeschichte ihre Stelle in der Religionsphilosophie findet. Diese historische Erscheinung kann auf zweierlei Weise betrachtet werden, unmittelbar und äusserlich, d. h. so wie auch der Unglaube mit dieser Geschichte gehen kann, und mit dem Glauben und im Geist. Nach der unmittelbaren Betrachtung ist Christus ein unmittelbarer Mensch, welcher aber nur der Wahrheit lebte, und als Märtyrer der Wahrheit starb. Die äusserliche Geschichte Christi ist für den Unglauben dasselbe, was die Geschichte des Sokrates für uns ist. Mit dem Tode Christi beginnt aber die Umkehrung des Bewußtseyns. Der Tod Christi ist der Mittelpunct, um den es sich dreht, in seiner Auffassung liegt der Unterschied äusserlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geist, aus dem Geiste der Wahr-

Geist für den Menschen zur Gewißheit der Versöhnung wird, geoffenbart ist. Die göttliche Geschichte ist für sie objectiv, sie sollen aber auch an sich selbst diese Geschichte, diesen Proceß, durchlaufen. Die Entstehung der Gemeinde beginnt mit der Entstehung des Glaubens, oder der Ausgießung des Geistes. Der Mensch, die sinnliche menschliche Erscheinung, die Gegenstand des Glaubens ist, wird geistig aufgefaßt. Nachdem Christus dem Fleische entrükt ist, geht der Geist hervor. Das Wissen von Gott, als dem Dreieinigen, das Bewußtseyn der Identität des Göttlichen und Menschlichen, ist Gott als Geist, und dieser Geist als existirend ist die Gemeinde. Es ist nicht um den Glauben an die äussere zeitliche Geschichte zu thun, die der Glaube in sinnlicher Weise vor sich hat, sondern der sinnliche Inhalt wird in einen ganz andern, geistigen, göttlichen verwandelt, und dieser Inhalt wird gesezt als selbstbewußtes Wissen von ihm im Elemente des Bewußtseyns, der Innerlichkeit. Der Inhalt des Glaubens soll aber auch beglaubigt werden. Da der Inhalt selbst nichts Sinnliches mehr ist, so kann auch die Beglaubigung keine sinnliche seyn. Die sinnliche Geschichte ist nur der Ausgangspunct für den Glauben, worauf es aber ankommt, ist die Rükkehr des Geistes in sich, das geistige Bewußtseyn. Es erhellt so, daß die Gemeinde an sich diesen Glaubensinhalt hervorbringt. Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist durch die Philosophie zu rechtfertigen, nicht durch die Geschichte. Was der Geist thut, ist keine Historie, es ist ihm nur um das zu thun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes. Daher fängt die Gemeinde damit an, daß die Wahrheit vorhanden ist, gewußte ist, und diese Wahrheit ist, was Gott ist, daß er der Dreieinige ist, daß er das Leben, dieser Proceß seiner in sich ist, dieß Manifestiren, sich Objectiviren, und identisch mit sich in dieser Objectivirung zu seyn, die ewige

das Endliche, Böse überhaupt ist vernichtet, die Welt ist so versöhnt worden, es ist ihr durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen dieses Todes fühlt das Subject seine eigene Entfremdung, welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat. Hiemit beginnt die Entstehung der Gemeinde, es ist der Geist, der dieß geoffenbart hat: das Verhältniß zum bloßen Menschen verwandelt sich in ein Verhältniß, das vom Geist aus verändert, umgewandelt wird, so daß die Natur Gottes sich darin aufschließt. Der Tod ist der Uebergang zur ursprünglichen Herrlichkeit, es geht damit die Geschichte der Auferstehung und Erhebung Christi zur Rechten Gottes an, wo die Geschichte geistige Auffassung gewinnt. In dieser ganzen Geschichte kommt daher den Menschen zum Bewußtseyn, daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat, daß der Mensch unmittelbarer präsenter Gott ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Processes ist, dessen, was der Mensch, der Geist ist. An sich Gott und todt — diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das an sich Seyende zu sich zurückkommt, und so erst der Geist ist. Hieraus bildet sich das Wissen, daß Gott der Dreieinige ist, und die Bedeutung der Geschichte ist, daß es die Geschichte Gottes selbst ist: die sinnliche Gewißheit geht über in das geistige Bewußtseyn.

Eben dieß ist der Zusammenhang der zweiten Form mit der dritten, in welcher die Idee im Element der Gemeinde, oder im Reiche des Geistes ist. Der Uebergang von der sinnlichen Form in ein geistiges Element geschieht in der Gemeinde. Die Gemeinde sind die einzelnen empirischen Subjecte, die im Geiste Gottes sind, gegenüber dem Subject, dem Menschen, an welchem, was durch den

Geist für den Menschen zur Gewißheit der Versöhnung wird, geoffenbart ist. Die göttliche Geschichte ist für sie objectiv, sie sollen aber auch an sich selbst diese Geschichte, diesen Proceß, durchlaufen. Die Entstehung der Gemeinde beginnt mit der Entstehung des Glaubens, oder der Ausgießung des Geistes. Der Mensch, die sinnliche menschliche Erscheinung, die Gegenstand des Glaubens ist, wird geistig aufgefaßt. Nachdem Christus dem Fleische entrükt ist, geht der Geist hervor. Das Wissen von Gott, als dem Dreieinigen, das Bewußtseyn der Identität des Göttlichen und Menschlichen, ist Gott als Geist, und dieser Geist als existirend ist die Gemeinde. Es ist nicht um den Glauben an die äussere zeitliche Geschichte zu thun, die der Glaube in sinnlicher Weise vor sich hat, sondern der sinnliche Inhalt wird in einen ganz andern, geistigen, göttlichen verwandelt, und dieser Inhalt wird gesezt als selbstbewußtes Wissen von ihm im Elemente des Bewußtseyns, der Innerlichkeit. Der Inhalt des Glaubens soll aber auch beglaubigt werden. Da der Inhalt selbst nichts Sinnliches mehr ist, so kann auch die Beglaubigung keine sinnliche seyn. Die sinnliche Geschichte ist nur der Ausgangspunct für den Glauben, worauf es aber ankommt, ist die Rükkehr des Geistes in sich, das geistige Bewußtseyn. Es erhellt so, daß die Gemeinde an sich diesen Glaubensinhalt hervorbringt. Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist durch die Philosophie zu rechtfertigen, nicht durch die Geschichte. Was der Geist thut, ist keine Historie, es ist ihm nur um das zu thun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes. Daher fängt die Gemeinde damit an, daß die Wahrheit vorhanden ist, gewußte ist, und diese Wahrheit ist, was Gott ist, daß er der Dreieinige ist, daß er das Leben, dieser Proceß seiner in sich ist, dieß Manifestiren, sich Objectiviren, und identisch mit sich in dieser Objectivirung zu seyn, die ewige

Liebe, diese Objectivirung in ihrer vollendeten Entwiklung bis zu den Extremen, der Allgemeinheit Gottes und der Endlichkeit, dem Tod, und diese Rükkehr in sich im Aufheben dieser Härte des Gegensazes, Liebe in unmittelbarem Schmerz, der ebenso in ihr geheilt ist. Wie aber der Glaube den sinnlichen Inhalt in einen geistigen verwandelt, so gibt er ihm auch seine Beziehung auf das Subject. Weil die Versöhnung an sich vollbracht ist, in der göttlichen Idee, weil die Idee dann auch erschienen ist, die Wahrheit also gewiß ist dem Menschen, soll das Subject ein Kind Gottes werden, d. h. zu dieser bewußten Einheit kommen, sie in sich hervorbringen, vom göttlichen Geist erfüllt werden, sich selbst in diese Einheit sezen. Die Fähigkeit dazu hat es nur durch den Glauben, d. h. nur vermittelst des Glaubens, daß die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht ist. Die Schwierigkeit ist aber dabei, daß das Subject verschieden ist vom absoluten Geist, allein diese Schwierigkeit ist dadurch gehoben, daß Gott das Herz des Menschen ansieht, den substanziellen Willen, die innerste, alles befassende Subjectivität des Menschen, das innere, wahrhafte ernstliche Wollen. Ausser diesem innern Wollen ist am Menschen noch seine Aeusserlichkeit, seine Mangelhaftigkeit, aber diese Aeusserlichkeit, das Andersseyn überhaupt, die Endlichkeit, Unvollkommenheit ist zu einem Unwesentlichen herabgesezt, und als solches gewußt. Denn in der Idee ist das Andersseyn des Sohns ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes, wesentliches, bleibendes, absolutes Moment. Das Böse, das der Mensch thut, ist zugleich vorhanden als ein an sich nichtiges, über das der Geist mächtig ist, so daß der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen. Der Glaube ist selbst der göttliche Geist, der im Subject wirkt, des Subjects Geist, im Glauben handelt es gegen seine Natürlichkeit, thut sie ab, entfernt sie (Vergl. Th. I. S. 156.). Dieß ist der

Begriff der Gemeinde überhaupt, die Idee, sofern sie der Proceß des Subjects ist, in welchem der Geist Gottes wohnt. Der Begriff der Gemeinde realisirt sich in der Kirche, als der realen bestehenden Gemeinde, in welcher die Wahrheit zur Lehre der Kirche wird, und die höchste Aufgabe ist, die Subjecte zur Wahrheit zu bringen. Im Sacrament der Taufe spricht die Kirche aus, daß der Mensch in einer Gemeinschaft geboren ist, in welcher Gott an sich versöhnt ist, und im Sacrament des Abendmahls wird dem Menschen das Bewußtseyn seiner Versöhnung mit Gott auf sinnlich anschauliche Weise gegeben. In der realen bestehenden Gemeinde soll sich aber das Geistige auch zur allgemeinen Wirklichkeit realisiren. Dieß enthält zugleich die Umwandlung, Umformung der Gemeinde. Die geistige Religion ist zunächst im Innern der Gemeinde, im Geist. Dieses Innere als nicht in sich entwikelt, ist Gefühl, Empfindung, aber die Gemeinde hat auch eine weltliche Existenz, und damit tritt die Trennung und Unterschiedenheit auf, die göttliche objective Idee tritt dem Bewußtseyn als Anderes gegenüber. Der Inhalt aber soll selbst gegenwärtig seyn, das Gefühl, die Empfindung, entwikelt, ausgebreitet. So steht die Gemeinde, als das Reich Gottes, einer Objectivität überhaupt gegenüber. Die Objectivität, als äusserliche unmittelbare Welt, ist das Herz mit seinen Interessen, eine andere Objectivität ist die der Reflexion, des abstracten Gedankens, des Verstandes, und die dritte wahre Objectivität ist die des Begriffs. In der Religion an sich ist das Herz versöhnt, aber es ist nun darum zu thun, daß die Versöhnung real sey, in der Weltlichkeit selbst vorgehe. Was nun jene erste äusserliche Objectivität betrifft, so ist die erste Form der Versöhnung die unmittelbare, in welcher das Geistige der Weltlichkeit entsagt, sich in ein negatives Verhältniß zur Welt gibt, die Gemeinde das Versöhntseyn mit Gott abstract von der Weltlichkeit (in

mönchischer Abstraction) in sich erhält; die zweite Form ist eine Vereinigung mit der Weltlichkeit, eine geistlose Weltlichkeit tritt an der Kirche als das herrschende Princip hervor. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisirt, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dieß ist die wahrhafte Subaction der Weltlichkeit. Das Zweite ist, daß sich nun auch die ideale Seite für sich heraushebt, in der Objectivität der Reflexion. Im Versöhntseyn des Geistes mit sich weiß sich das Innere als bei sich seyend, und dieses Wissen ist das Denken, aber ganz allgemein, die Freiheit der Vernunft, die sich gegen die bloße geistliche Aeusserlichkeit wendet, die Knechtschaft. Dieses abstracte Denken, wenn es zuerst auftritt, greift mit seinem Princip der Identität den concreten Inhalt der Kirche an. Ist alles Concrete in Gott getilgt, so spricht sich dieß in dem Saze aus: man kann Gott nicht erkennen. Zugleich wird auf diesem Standpunct der Subjectivität gesagt: der Mensch ist von Natur gut. Die Objectivität Gottes ist negirt, und mit ihr verschwinden alle andere objective Bestimmungen: Gott ist der absolut Eine, wie in der muhamedanischen Religion. Der Gegensaz ist, daß in Christus die Geistigkeit concret entwikelt ist, und als Dreieinigkeit, d. h. als Geist gewußt. Es sind so zwei Extreme in der Fortbildung der Gemeinde: das eine ist die Unfreiheit, Knechtschaft des Geistes in der absoluten Religion der Freiheit, das andere die abstracte Subjectivität, die subjective Freiheit ohne Inhalt. Das dritte ist, daß die Subjectivität aus sich entwikelt den Inhalt, aber mit Nothwendigkeit, der Standpunct der Philosophie. Der Inhalt flüchtet sich in den Begriff, und erhält durch das Denken, das selbst wesentlich concret ist, nicht blos ein Abstrahiren und Bestimmen, nach dem Gesez der Identität, seine Rechtfertigung. Der Begriff producirt die Wahr-

heit, aber der Inhalt wird zugleich als ein nicht Producirtes, als an und für sich seyendes Wahres anerkannt. Dieser objective Standpunct ist damit die Rechtfertigung der Religion. In der Philosophie, die die Vernunft der Religion zeigt, erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtseyn aus. Die Philosophie ist Theologie, sofern sie die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur darstellt, daß die Natur, das Andersseyn an sich göttlich ist, und daß der endliche Geist theils an ihm selbst dieß ist, sich zur Versöhnung zu erheben, theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt.

Es ist hier nicht der Ort, eine umfassende Würdigung der Hegel'schen Religions-Philosophie, die ja überdieß von dem System im Ganzen nicht getrennt werden kann, zu geben. Es genügt für unsern Zwek, diejenigen allgemeinen Gesichtspuncte kurz anzudeuten, die mit dem bisherigen Gange unserer Untersuchung im nächsten Zusammenhang stehen.

Was zuerst den Character dieser Religions-Philosophie im Ganzen betrifft, so läßt ihre, in den Hauptzügen nachgewiesene, Verwandtschaft mit der alten Gnosis voraus schon erwarten, daß dieselben Einwendungen, die sich gegen diese erhoben haben, wenn auch in anderer Form, im Allgemeinen uns auch hier wieder begegnen werden. Die große Streitfrage, um welche es sich hier vor allem andern handelt, ist die allgemeine Voraussezung, von welcher diese Religions-Philosophie ausgeht, daß Gott ohne eine innere, zu seinem Wesen an sich gehörige, Bewegung als Geist, als denkende Thätigkeit, als lebendiger concreter Gott nicht gedacht werden könne, oder die Idee des Processes, durch welchen Gott als der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt, sich selbst offenbar wird. Dieser dialectische Proceß der Idee, behaupten die Gegner, diese ewige Selbstentzweiung und ebenso ewige Aufhebung dieser

Selbstentzweiung, dieser unendliche Proceß der Welt- und Menschwerdung Gottes hebe die Idee Gottes selbst auf. Denn gleichwie der Begriff des Grundes die weitere Bestimmung einschließe, nur in seiner Folge sich zu manifestiren und wirklich zu seyn, so liege es im Begriffe dieses Gottes, sich zu offenbaren, wenn man dieß überhaupt noch Offenbarung nennen möge. Sey es die Natur Gottes, die sich offenbaren müße, und darin ihre nothwendige Bestimmung habe, so werde Gott einem Fatum unterworfen, und in dem nothwendigen dialectischen Proceß, in welchen alles hineingerissen werde, werde alles mechanisch. Es widerstreite der Idee Gottes, daß Gott nur durch die Bewegung, wodurch er sich zum Endlichen entschließe, sich in Natur und Geist offenbare, und endlich durch das Ich in sich zurükkehre, lebendiger Gott, absoluter Geist sey, oder daß Gott nur Geist, wahrer Gott für den Geist sey. Abgesehen davon, daß Gott hier ganz wie ein Mensch gedacht werde, der von einem Zustande der Rohheit und Unvollkommenheit anfangend, erst durch ein Leben in der Zeit, erst nach vielen wechselnden Bestimmungen und Metamorphosen, mit Hülfe anderer, nemlich des endlichen Geistes, zu der höhern Stufe des Bewußtseyns gelange, und seine Bestimmung erfülle, so werde damit auch der Gedanke eines persönlichen Gottes, als Schöpfers, so wie einer sittlichen Weltregierung abgeschnitten und unmöglich gemacht. Sey Gott nur Geist für den Geist, und nur lebendiger Gott in seiner nothwendigen Manifestation, in der Natur und dem endlichen Geist, so sey er vor der Schöpfung weder Geist noch Leben gewesen, und so liege auch der Grund der Schöpfung gar nicht in einem persönlichen Wesen, sondern in einer chaotischen Nacht, einem finstern blind wirkenden Urgrunde, der noch nicht Gott sey, aber mit der Zeit, unter günstigen Umständen Gott werden könne. Sey der wahre Gott, wird ferner gesagt,

nur der aus seiner Entäusserung zu sich selbst zurükkehrende, so werde er niemals der wahre Gott. Das göttliche Bewußtseyn sey ein zerstükeltes, collectives, in verschiedenen Graden von der thierischen Dumpfheit bis zum speculativen Denken zugleich wirksames. Und da diese ganze Schöpfung, diese Entäusserung des göttlichen Wesens zur Natur und dem endlichen Geist, durch den dialectischen Proceß ewig fortdauere, so gelange Gott auch nie zum vollen unendlichen Bewußtseyn seiner selbst, sondern dieß würde nur dann der Fall seyn, wenn sich das Bewußtseyn aller zum philosophischen Bewußtseyn verklärte[29]. Daß eine Gotteslehre, wie die hier beschriebene, eine der Idee Gottes nicht sehr würdige wäre, ist allerdings nicht zu läugnen, aber eine ganz andere Frage ist, ob diese Auffassung der Hegel'schen Lehre die wahre ist. Ist es die Idee des persönlichen Gottes, die der Hegel'schen Gottes-Idee entgegengesezt wird, so muß zugleich auch zugegeben werden, daß in Gott als dem Absoluten nichts willkührlich und zufällig seyn kann, sondern das Freie zugleich auch das Nothwendige, das Nothwendige aber nichts anders als das Vernünftige ist. Was die Vernunft, als die denkende Thätigkeit, den Gesezen des Denkens gemäs sezt, ist darum, weil es das absolut Nothwendige ist, nicht die Nothwendigkeit des Fatums, sondern nur die Nothwendigkeit der Vernunft. Diese Nothwendigkeit

29) Vgl. J. H. Fichte, Religion und Philosophie in ihrem Verhältniß Heidelb. 1834. S. 5. f. Bachmann, über Hegels System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie Leipz. 1833. 288 .f. Selbst an den hesiodeischen Götterzeugungsproceß und an den Gährungsproceß im chaotischen Gemenge göttlicher Kräfte, wovon der naturphilosophische Dichter Schelling ein Lied gesungen habe, erinnert dieser leztere Kritiker (S. 289.).

ist nichts anders, als das Wesen des Geistes selbst, und der selbst noch im Schelling'schen Systeme mit so starkem Uebergewicht hervortretende, und den Vorwurf des Fatalismus nicht ohne Schein begründende Dualismus, kann nur durch ein System völlig beseitigt werden, das die Idee des absoluten Geistes als des Einen höchsten Princips mit aller Macht festhält. An und für sich hebt daher auch jener Proceß, durch welchen erst Gott zum lebendigen Gott wird, sobald nur dieser Proceß als ein, nach den Gesezen der absoluten Vernunft erfolgender, durch die Natur des Denkens selbst nothwendig bedingter, gedacht wird, die Idee des persönlichen Gottes nicht auf, und wie sollte überhaupt ein solcher Proceß an und für sich der Idee Gottes widerstreiten, da die Idee der Dreieinigkeit, wie sie auch genommen werden mag, wofern sie nur nicht zu einer blos subjectiven, jeden objectiven Inhalts ermangelnden, Abstraction verflüchtigt wird, wesentlich nichts anders ist, als der ewige Proceß der Vermittlung Gottes mit sich selbst? Was daher gegen Hegel mit Grund geltend gemacht werden könnte, wäre nur dieß, daß die Denkformen der menschlichen Vernunft auf das absolute Wesen Gottes übergetragen werden. Will man aber diese mit der Idee der absoluten Vernunft unmittelbar gegebene Identität der göttlichen und menschlichen Vernunft, des göttlichen und menschlichen Geistes, nicht zugeben, so fällt ebendamit jeder concrete Begriff Gottes hinweg, und man kommt von dem Hegel'schen Standpunct der Objectivität wieder auf jenen Standpunct der Subjectivität zurük, auf welchem Gott eine bloße Abstraction ist. Eben dieser Standpunct der Objectivität bringt es von selbst mit sich, daß das endliche Bewußtseyn nur als ein Moment des, zum Endlichen sich bestimmenden, absoluten Geistes selbst betrachtet werden kann, falsch aber ist die von den Gegnern hieraus gezogene Consequenz, daß Gott nur im endlichen Bewußtseyn des Men-

schen zum Bewußtseyn seiner selbst komme, da es doch immer nur das, als endliches, aufgehobene Bewußtseyn ist, in welchem der Mensch von Gott weiß, oder Gott sich im Menschen weiß, oder das Selbstbewußtseyn Gottes, als concretes Bewußtseyn, ein gottmenschliches Bewußtseyn ist. Soll aber hieraus die weitere Folgerung gezogen werden, daß das Selbstbewußtseyn Gottes, ebendarum, weil es ein gottmenschliches ist, nur ein successiv sich entwikelndes sey, oder was damit gleichbedeutend seyn soll, der aus seiner Entäusserung in der Natur und dem endlichen Geist durch Aufhebung des Endlichen in der Religion und Philosophie zu sich zurükkehrende Gott niemals der wahre Gott sey, so ist dieß zwar das dem System eigene Ineinanderseyn des Unendlichen und Endlichen, aber es begegnet uns auch hier wieder dieselbe einseitige, nur das Moment der Endlichkeit festhaltende, Betrachtungsweise. Der in die Endlichkeit herausgetretene, in jeder endlichen Form im Widerspruch mit sich selbst befindliche, und durch den steten Fortschritt seines Processes diese Negativität überwindende, und in sich zurükkehrende Geist ist zugleich der ewig mit sich selbst identische. Jedes Für-sich-seyn des Geistes hat zu seiner nothwendigen Voraussezung das An-sich-seyn des Geistes, und wie auf der einen Seite von Gott gesagt wird, daß Gott ohne die Welt nicht Gott ist, so wird auf der andern Seite von der Welt gesagt, das Seyn der Welt sey, einen Augenblik des Seyns zu haben (Ph. der Rel. Th. **II.** S. 207.). Dieses Ineinanderseyn von Gott und Welt, von Geist und Natur, des Unendlichen und Endlichen, ist allerdings das Characteristische des Hegel'schen Systems. Von dem Standpuncte der Idee des absoluten Geistes aus, können die Natur und der endliche Geist nur als die nothwendigen Momente des, in dem dialectischen Proceß der Idee sich mit sich selbst vermittelnden, und in dieser Vermittlung

mit sich selbst identischen, Geistes begriffen werde. Wie es daher zum Wesen Gottes gehört, sich zu offenbaren, oder als Geist für den Geist zu seyn, so ist es nur der endliche Geist, in welchem der absolute Geist sich zum selbstbewußten Geist bestimmt. Es liegt in der Natur des Bewußtseyns, daß es nur auf der Grenzscheide des Unendlichen und Endlichen in den Unterschied des Subjects und Objects, des Wissenden und Gewußten, des Erkennens und Seyns, sich theilen kann, ohne welchen es überhaupt kein Bewußtseyn gibt. Vom göttlichen Bewußtseyn haben wir daher entweder schlechthin keinen Begriff, oder nur einen solchen, in welchem auch die Bestimmung des Endlichen mitgesezt ist. Dem Begriff Gottes an sich aber wird dadurch nichts entzogen. Sagt man, wie so oft gesagt wird, nur ein lebendiger, persönlicher, von der Welt verschiedener Gott könne lieben und geliebt werden, daher sey jede Lehre, welche die Persönlichkeit Gottes, sein ewiges Selbstbewußtseyn, in welchem er sich als von der Welt, seinem Geschöpf, verschieden weiß, aufhebe, in einem unversöhnlichen Widerstreit mit dem Christenthum befangen, so kommt alles darauf an, das pathologische und speculative Interesse, und, was damit zusammenhängt, die populäre und wissenschaftliche Form der Darstellung der Idee Gottes, wohl zu unterscheiden. Bei dem großen Gewicht, das man so oft auf die Persönlichkeit Gottes legt, mischt sich gar zu leicht das Interesse des Anthropopathismus und Anthropomorphismus ein. Gott aber ist die ewige Liebe, wie auch die Persönlichkeit Gottes bestimmt werde. Ist Gott der absolute Geist, die absolute Vernunft, so wäre die Liebe keine absolute Eigenschaft, wenn Gott nicht als der absolute Geist und die absolute Vernunft auch die absolute Liebe, die absolute Güte und Weisheit wäre. Fürchtet man daher, mit dem gewöhnlichen Begriff der Persönlichkeit Gottes falle auch die Liebe Gottes hinweg,

so liegt dabei immer die Voraussezung zu Grunde, Gott sey nicht als Geist gedacht. Ist aber Gott wahrhaft als Geist gedacht, so ist entweder Gott als Geist unmittelbar auch der Persönliche, oder es ist nicht zu sehen, was zum Begriff Gottes, als des Absoluten, durch den Begriff des Persönlichen noch hinzukommen soll, wofern nicht der persönliche Gott der gottmenschliche, der in Christus sich offenbarende, ist. Was aber das Bewußtseyn Gottes als solches betrifft, so kann zwar das gottmenschliche Bewußtseyn nur ein successiv sich entwikelndes seyn, mit welchem Rechte wird aber das sich entwikelnde Gottesbewußtseyn nur auf die Sphäre der Geschichte der Menschheit beschränkt, mit welchem Rechte — da doch weder Gott ohne die Welt, noch die Welt ohne Gott ist — angenommen, daß der uns bekannten Weltentwiklung nicht andere Weltentwiklungen in unendlicher Folge vorangingen, oder wie kann hier überhaupt irgend eine Classe von Wesen, in welchen der absolute Geist als endlicher Geist sich manifestirt, ausgeschlossen seyn? Was ist demnach jener so hart angeklagte, und so vielfach misdeutete Saz, daß Gott, als Geist, nur für den Geist sey, anders, als der unverwerfliche, daß Gott in allen Geistern sich selbst anschaue, die Gesammtheit der endlichen Geister der selbstbewußte Reflex des in ihnen sich aufschließenden und abspiegelnden göttlichen Wesens, Gott in diesem Sinne Alles in Allem sey? Dieß allein ist der wahre Begriff der Immanenz Gottes in der Welt. Will man aber eben dieß den logischen Pantheismus des Hegel'schen Systems nennen, so kommt es wenigstens auf den bloßen Namen nicht an, sondern nur darauf, darzuthun, daß es eine andere befriedigendere Ausgleichung des, hier mit gleichem Rechte sich geltend machenden, speculativen, und christlich-religiösen Interesses gebe[30]).

30) Auf ähnliche Weise sezte in der alten Kirche Origenes das

Ein anderer Hauptpunct, welcher hier unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, betrifft das Verhältniß, in wel-

---

Bewußtseyn Gottes in die Immanenz Gottes mit der Welt. Es ist ein Hauptsaz in dem System des Origenes, daß das Bewußtseyn, als solches, auch in Gott nur ein endliches seyn kann. De princ. III. 5, 2.: *Quod penitus sine initio ullo est, comprehendi omnino non potest. In quantumcunque enim se intellectus extenderit, in tantum comprehendendi facultas sine fine subducitur et differtur, ubi initium non habetur.* In Matth. Tom. XIII. Opp. Ed. De la Rue. Tom. III. p. 569.: Ἄπειρα γὰρ τῇ φύσει οὐχ οἷόν τε περιλαμβάνεσθαι τῇ περατοῦν πεφυκυίᾳ τὰ γινωσκόμενα γνώσει (*fieri non potest, ut, quae natura infinita sunt, cognitione, omnia cognita ex natura sua finiente, comprehendantur*). Die Macht Gottes ist daher durch das Wissen Gottes bedingt. Die Welt ist zwar, da Gott nicht ohne die Welt seyn kann, so ewig als Gott, aber Gott ist immer nur Schöpfer endlicher in unendlicher Reihe entstehender und vergehender Welten. — Als rüstige Bestreiter des dem Hegel'schen System schuldgegebenen Pantheismus sind besonders die beiden katholischen Philosophen A. Günther und J. H. Pabst aufgetreten (jener in der Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. Wien 1828., beide zusammen in den gemeinschaftlich herausgegebenen Janusköpfen für Philosophie und Theologie. Wien 1834.). Bereits hat sich aber die neue Creationstheorie, die sich dem sogenannten Pantheismus als abwehrender Damm entgegenstellen will, nicht ohne Grund den entgegengesezten Vorwurf zugezogen, daß sie auf einem Dualismus beruhe, welcher es sich zur Aufgabe mache, den Gegensaz zwischen Gott und Welt, Geist und Natur, dem absoluten und dem endlichen Geist, als einen für sich feststehenden in seiner Abstractheit zu fixiren. Man vgl. besonders Rosenkranz's Recension der Vorschule Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik. 1831. Aug. Nr. 35. S. 284. f. 291. f. und die Beurtheilung der Janusköpfe in dem Lit. Anzeiger für christl. Theol. und Wissensch. überhaupt

ches sich diese Religions-Philosophie zum historischen Christenthum sezt. Es darf nicht erst darauf hingewiesen wer-

1834. Nr. 10. f. S. 93. f. Im Grunde ist es nichts anders, als der der katholischen Kirche eigene, von jeher sich ganz besonders an die Lehre von der Schöpfung haltende Pelagianismus, welcher sich in dieser neuen Creationstheorie geltend macht, da es einmal zum Character dieser Kirche gehört, weder in der Philosophie noch in der Theologie ein reelleres Interesse zu haben, als das des Pelagianismus. Im Gegensaz gegen diese auf einer Ueberschäzung der Selbstständigkeit des Menschlichen und Creatürlichen beruhenden, der Philosophie im gewöhnlichen Sinn angehörenden Ansicht mag es gut seyn, das Hegel'sche System, welchem die Philosophie zugleich Theologie ist, aus dem Gesichtspunct eines vorzugsweise theologischen Systems zu betrachten. In der neuesten Zeit hat sich die Opposition gegen das Hegel'sche System hauptsächlich auf die Lehre von der Unsterblichkeit geworfen, und gewiß muß auch sie ein Prüfstein seyn, an welchem sich die Wahrheit dieses Systems zu bewähren hat. Ob die zur Abschließung des Systems von dieser Seite bestimmte bekannte Abhandlung von Göschel (Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik 1834. Jan. Erster Art. Nr. 1—3. Zweiter Art. Nr. 17—19.) die große Beruhigung gewährt, die man in ihr zu finden pflegt, ist mir mehr als zweifelhaft. Logisch betrachtet hängt die ganze Erörterung an dem Einen Saz: wie der absolute Geist sich ewig individualisirt, so gibt es auch ewig Individuen, ob aber die Individuen als wirkliche Subjecte auch ewig forterifstiren, was allein das Moment der Sache im Sinne jener Abhandlung seyn kann, dafür vermisse ich die logische Consequenz. Auf der andern Seite kommt aber auch J. H. Fichte (die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. Elberfeld 1834) keinen Schritt weiter. So breit die Basis ist, die diese Untersuchung auf Monaden, Uranlagen und anderem, was damit zusammenhängt, zu gewinnen sucht, so weiß sie doch auf dem Hauptpunct, auf welchen es allein ankommt, nur die Wen-

den, wie innig sich diese Religions-Philosophie an das Christenthum anschließt, wie angelegentlich sie den ganzen

dung zu nehmen, daß der wahrhafte Lebensstoff des Geistes der sich offenbarende Gott, die unendliche ideale Macht der Welt sey, in welche der Mensch mit allen untergeordneten Kräften seiner Selbst sich einleben müsse, um Ewiges in sich in diesem Sinne auszuleben (S. 169. f.). Bei dieser Wendung der Sache ist klar, daß man den Begriff der Unsterblichkeit als einen der Persönlichkeit des Menschen an sich zukommenden aufgibt. Führt also die Philosophie überhaupt nicht weiter, so ist auch der Hegel'schen Philosophie nicht zum besondern Vorwurf zu machen, daß sie für die Unsterblichkeit in dem gewöhnlichen Sinne keinen evidenten Beweis zu führen weiß. Wie wenig gibt doch selbst der Schleiermacher'sche Lehrsaz (§. 158. Th. II. S. 514), daß in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mitenthalten sey, eine befriedigende Gewährleistung! Wird zugleich erklärt (a. a. O. S. 517.), daß ein Zusammenhang zwischen dem Glauben an die Fortdauer der Persönlichkeit und dem Gottesbewußtseyn an sich nicht behauptet werden könne, so fällt vielmehr eben damit in Beziehung auf die Person Christi selbst der Grund hinweg, warum die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in seiner Person als eine persönliche Fortdauer gedacht werden soll, sofern der eigenthümliche Vorzug des Erlösers nur in der Eigenthümlichkeit seines Gottesbewußtseins liegt, das an sich mit dem Glauben an die persönliche Fortdauer in keinem innern Zusammenhang steht. Jener Glaube an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi ist daher selbst nichts anders, als der Glaube, daß das durch Christus zu einem Seyn Gottes in der menschlichen Natur gewordene Bewußtseyn immer das Bewußtseyn der Menschheit bleiben werde, was ganz das-

Inhalt desselben zu sich herübernehmen, ja, ihrer ganzen Aufgabe nach, nichts anders seyn will, als die wissenschaftliche Exposition des historisch-gegebenen Christenthums. Das Christenthum ist ihr der welthistorische Wendepunct, in welchem der in der Entwiklung seiner selbst begriffene Geist sich zuerst zum klaren Bewußtseyn seines absoluten Wesens erhob, und den entschiedenen Anfang machte, aus seiner Entäusserung zu sich selbst zurükzukehren. Sie trifft also hierin, in der Auffassung der historischen Bedeutung des Christenthums, mit der alten Gnosis ganz zusammen, aber ebendarum ist auch das Verhältniß, in welches sie sich als Religions-Philosophie zum historischen Christenthum sezt, im Ganzen dasselbe. Wie ihre Lehre von Gott nichts anders ist, als die rein wissenschaftliche Auffassung und Durchführung der Idee des absoluten Geistes, so ist auch ihre Christologie von der Christologie der alten Gnosis im Wesentlichen nur der Form nach verschieden. Jene Elemente und Richtungen, die schon in der alten Gnosis lagen, aber in ihr sich noch nicht zu einer reinen Form hindurcharbeiten konnten, sind nun zu ihrem wahren Begriff erhoben worden. Es ist daher mit Einem Worte die-

---

selbe ist mit dem Hegel'schen Saz, daß das Bewußtseyn Gottes immer ein gottmenschliches ist, und darum auch die Gemeinde der im Geiste Gottes seyenden Subjecte eine ewig fortschreitende. So wenig aber die Philosophie hierin den Glauben zum Wissen zu erheben vermag, so wenig tritt sie dem Glauben an die persönliche Fortdauer, wofern er nur auf keinem sinnlichen Interesse ruht, feindlich entgegen, und nur in dem Falle, wenn man in jenem Unvermögen einen Beweis gegen die Wahrheit ihres Inhalts finden will, muß sie darauf beharren, daß die Anerkennung des absolut Wahren überhaupt nie von einem persönlichen Interesse, also auch nicht von dem Interesse der persönlichen Fortdauer, abhängig gemacht werden kann.

selbe Trennung des historischen und ideellen Christus, die sich der Gnosis als das nothwendige Resultat ihrer speculativen Auffassung des Christenthums ergab, die in der Hegel'schen Religions-Philosophie in ihrer ganzen Weite hervortritt. Zwar scheint gerade die Lehre von der Person Christi den sichtbarsten Beweis davon zu geben, wie ernstlich gemeint das Streben dieser Religions-Philosophie ist, den vollen Inhalt des christlichen Glaubens in sich aufzunehmen, und von seiner tiefen Bedeutung nichts verloren gehen zu lassen. Es ist hier nicht blos von einem in zweifelhafter Ferne schwebenden Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, nicht blos von einer nur das Menschliche zum Göttlichen steigernden Urbildlichkeit, oder einem zum Seyn Gottes gewordenen Gottesbewußtseyn, die Rede, sondern daß Christus der Gottmensch sey, Gott Mensch geworden, im Fleische erschienen, die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur dem Menschen in gegenständlicher Weise in einem bestimmten einzelnen Subject geoffenbart worden, wird hier mit dem vollen Gewicht der kirchlichen Ausdrüke behauptet, und je realer und objectiver dieser Religions-Philosophie die Gottes-Idee ist, desto weniger scheint auch die volle Realität ihres Gottmenschen in Zweifel gezogen werden zu dürfen. Allein es kommt, wie sich von selbst versteht, alles darauf an, in welchem Sinne ihr Christus der Gottmensch ist. Betrachten wir ihre Lehre von Christus näher, so lassen sich drei Momente unterscheiden. Die rein äusserliche, blos geschichtliche Betrachtung sieht in Christus nur einen gewöhnlichen Menschen, einen Märtyrer der Wahrheit, wie Sokrates. Auf dieses erste Moment, in welchem die Person Christi noch Gegenstand des Unglaubens ist, folgt als das zweite Moment der Glaube, welchem nun Christus nicht mehr als ein gewöhnlicher Mensch, sondern als Gottmensch erscheint, als derjenige, in welchem die

göttliche Natur geoffenbart ist, das Göttliche angeschaut wird. Fragen wir, wodurch das erste Moment mit dem zweiten, der Uebergang vom Unglauben zum Glauben vermittelt werde, so werden wir daran erinnert, daß die Entstehung des Glaubens die Ausgießung des Geistes sey, welche ebendarin bestund, daß das Unmittelbare zu geistiger Bestimmung verwandelt, das Sinnliche geistig aufgefaßt, mit dem Menschen Jesus als einer menschlichen sinnlichen Erscheinung das Bewußtseyn eines geistigen Inhalts verbunden wurde. Daher ist es der Tod Jesu, an welchem sich dieser Uebergang ins Religiöse macht, denn Gottmensch ist Christus nur dadurch, daß er den Tod überwunden, den Tod getödtet, die Negation negirt, und dadurch das Endliche, das Böse, als etwas ihm Fremdes vernichtet, und so die Welt mit Gott versöhnt hat. Auf die Auffassung dieses Todes kommt es vor allem an, er ist der Prüfstein, an welchem sich der Glaube bewähren muß, daher konnte der Geist nicht eher kommen, als nachdem Christus dem Fleische entrükt war, seine sinnliche unmittelbare Gegenwart aufgehört hatte. Christus ist mit Einem Worte Gottmensch nur durch die Vermittlung des Glaubens. Was aber hinter dem Glauben liegt, als die historisch gegebene, objeetive Realität, unter deren Voraussezung die blos äussere, geschichtliche Betrachtung zum Glauben werden konnte, bleibt in ein Geheimniß gehüllt, in welches wir nicht eindringen sollen, denn die Frage ist nicht, ob Christus an sich, seiner objectiven historischen Erscheinung nach, der Gottmensch war, sondern nur darauf kommt es an, daß er dem Glauben der Gottmensch wurde. Der Glaube ist einmal entstanden, und das Object des Glaubens kann nur der Gottmensch seyn. Von selbst aber dringt sich hier nothwendig die Folgerung auf, wenn das Wesen des Glaubens ebendarin besteht, daß die Geschichte geistige Auffassung gewinnt, die unmittelbare, menschlich-

sinnliche Erscheinung in geistigen Inhalt verwandelt, das Verhältniß zum bloßen Menschen in ein vom Geist aus verändertes so umgewandelt wird, daß die Natur Gottes darin sich aufschließt, wenn die sinnliche Geschichte nur der Ausgangspunct für den Glauben ist, so daß die mit der Entstehung des Glaubens entstehende Gemeinde der Glaubigen diesen Glaubensinhalt an sich erst hervorbringt, so ist Christus alles, was er als Gottmensch ist, nur in dem Glauben und durch den Glauben, der Gottmensch ist zwar das Object des Glaubens, aber nicht die nothwendige Voraussezung des Glaubens, was der Glaube zu seiner Voraussezung hat, ist nicht Christus als Gottmensch, sondern als bloßer Mensch, als menschlich-sinnliche Erscheinung. Das Göttliche und Menschliche liegen noch getrennt auseinander, bis der Glaube als vermittelndes Band hinzukommt, und, nachdem Christus dem Fleische entrükt ist, das Sinnliche zum Geistigen verklärt wird. Wir stehen hier auf demselben Puncte, auf welchem in den gnostischen Systemen auf den natürlichen Menschen Jesus der nur dem geistigen Auge sichtbare höhere Aeon Christus sich herabläßt, und in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre der historische Christus in den urbildlichen übergeht. Als den Wendepunct, in welchem das menschliche Verhältniß Christi ein aufgehobenes wurde, der Uebergang ins Religiöse und Geistige sich machte, fixirt Hegel den Tod Christi, indem hier wesentlich das Verstehen der Erscheinung Christi sich darthue. Dieses Verstehen thut sich aber nur insofern dar, sofern sich überhaupt über die blos äussere geschichtliche Betrachtung die davon völlig verschiedene geistige religiöse Auffassung stellt (über den gestorbenen Jesus ein den Tod aufhebender Christus). Damit contrastirt zwar die geringe Bedeutung, die von den Gnostikern dem Tode, von Schleiermacher der Auferstehung Christi gegeben wird, diese Differenz hat jedoch ihren Grund

nur darin, daß von den Gnostikern, wie von Schleiermacher, die menschliche Erscheinung Christi zuvor schon als eine gottmenschliche genommen wird, weßwegen es eines sich machenden Ueberganges ins Religiöse nicht mehr bedarf. Die Trennung des Göttlichen und Menschlichen aber ist an und für sich dieselbe, nur tritt sie bei Hegel dadurch noch bestimmter hervor, daß sie durch das Moment des Todes auf die angegebene Weise auch äusserlich fixirt wird, was Hegel kritisch dadurch begründet, daß die Geschichte Christi nur von solchen erzählt sey, über die der Geist schon ausgegossen war (Phil. der Rel. Th. II. S. 249.). Wie das zweite Moment den Gegenstand des ersten verwandelt und vergeistigt, so steht auch das dritte Moment zu dem zweiten in einem gleichen Verhältniß, wodurch die schon im zweiten Moment gesezte Trennung nun erst zu ihrer Vollendung kommt. Mit dem zweiten Moment ist zwar durch die Vermittlung des Glaubens der in dem ersten Moment wenigstens noch nicht zum Bewußtseyn gekommene geistige Inhalt gesezt, Christus ist nicht mehr bloßer Mensch, sondern Gottmensch, aber dieser geistige Inhalt haftet doch noch an der äussern geschichtlichen Erscheinung, durch welche er beglaubigt wird. Der Glaube muß daher nun erst zum Wissen erhoben, jener geistige Inhalt aus dem Element des Glaubens in das Element des denkenden Bewußtseyns erhoben werden, in welchem er nicht mehr durch die Geschichte, als Vergangenes und Geschehenes, sondern durch die Philosophie, oder den Begriff, als das an sich seyende Wahre, schlechthin Präsente gerechtfertigt wird. Das an sich seyende Wahre aber ist der absolute Geist, Gott als der Dreieinige, die Identität des Menschen mit Gott. Das Wissen von Christus, als dem Gottmenschen, ist daher nichts anders, als das Wissen von dieser Wahrheit, das Wissen von der Wahrheit, daß der Mensch nur in seiner Allge-

meinheit, der Geist nicht als endlicher Geist, eine wahrhafte Existenz hat, oder das Bewußtseyn der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Was daher in dem ersten Moment eine menschliche, im zweiten Moment eine gottmenschliche Erscheinung ist, ist im dritten Moment die reine Idee, der Geist an sich, und alles, was sich auf die Erscheinung und das Leben Christi bezieht, hat seine Wahrheit nur darin, daß sich in ihm das Wesen und Leben des Geistes selbst darstellt. Was aber der Geist ist und thut, ist keine Historie. Für den Glauben mag also zwar die Erscheinung des Gottmenschen, die Menschwerdung Gottes, seine Geburt im Fleische, eine historische Thatsache seyn, auf dem Standpunct des speculativen Denkens aber ist die Menschwerdung Gottes keine einzelne, einmal geschehene, historische Thatsache, sondern eine ewige Bestimmung des Wesens Gottes, vermöge welcher Gott nur insofern in der Zeit Mensch wird (in jedem einzelnen Menschen) sofern er von Ewigkeit Mensch ist. Die Endlichkeit und leidensvolle Erniedrigung, welcher sich Christus als Gottmensch unterzog, trägt Gott zu jeder Zeit als Mensch. Die von Christus vollbrachte Versöhnung ist keine zeitlich geschehene That, sondern Gott versöhnt sich ewig mit sich selbst, und die Auferstehung und Erhöhung Christi ist nichts anders, als die ewige Rückkehr des Geistes zu sich und zu seiner Wahrheit. Christus als Mensch, als Gottmensch, ist der Mensch in seiner Allgemeinheit, nicht ein einzelnes Individuum, sondern das allgemeine Individuum. Wie der Fortgang vom ersten Moment zum zweiten, oder der Uebergang ins Religiöse am Tode sich machte, sofern der Tod Christi das menschliche Verhältniß Christi aufhob, im Tode erst, als der Negation der Negation, Christus als Gottmensch für den Glauben hervortrat, so findet ein gleiches Verhältniß auch zwischen dem zweiten und dritten Moment statt. Für den Glauben ist Christus

auch als Gottmensch doch immer noch zugleich eine bestimmte historische und persönliche Erscheinung, ein schlechthin aufgehobenes ist das menschliche Verhältniß Christi erst im speculativen Denken, welchem Christus als der aufgehobene dieser nur der allgemeine Mensch ist, d. h. die Identität des endlichen Geistes mit dem absoluten Geist. Kann alles menschlich Persönliche der Erscheinung Christi, selbst alles Bildliche und Urbildliche seiner Person, strenger und entschiedener abgestreift werden? Die Idee reißt sich in ihrer geistigen Reinheit von jeder irdischen, sinnlichen Hülle los, und alle Thatsachen der Geschichte, an welchen der Glaube noch hängt, erscheinen nur als der trübe Reflex des ewigen Processes des Geistes[31]), welcher auf dem höchsten Standpunct der Betrachtung selbst nur ein Spiel des Unterscheidens ist, mit welchem es kein Ernst ist. Steigen wir aber von dieser abstractesten Höhe der Speculation, die selbst jeden Doketismus der gnostischen Weltbetrachtung tief unter sich zurükläßt, hinwiederum in jene Sphäre herab, in welcher der Unterschied zu seinem Rechte kommt, und der Geist, durch die innere Negativität der Idee getrieben, die nie ruhende Arbeit der Weltgeschichte vollbringt, welche hohe, wohl zu beachtende Bedeutung, läßt auch so diese Religions-Philosophie der historischen Erscheinung Christi! Die an sich seyende Wahrheit, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, soll dem Menschen zum Bewußtseyn kommen, in diesem Bewußtseyn allein kehrt der Geist aus seiner Entäusserung und Verendlichung zu sich selbst zurük. Dieser große Wendepunct der Weltgeschichte aber liegt allein in der Erscheinung Christi. Nur dadurch, daß ihn der Glaube als den Gottmenschen auf-

31) Die Thatsachen der Geschichte Christi erhalten eine bildliche, auf das Wesen des Geistes sich beziehende, Bedeutung, wie bei den Gnostikern. S. oben S. 140.

faßte, konnten die Menschen der an sich seyenden Wahrheit sich bewußt werden, weil alles, was den Menschen zur Gewißheit werden soll, für sie die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äusserlichen Daseyns haben, auf gegenständliche Weise ihnen geoffenbart werden muß. Auch so bleibt demnach Christus eine Würde und Bedeutung, die kein anderer mit ihm theilen kann, und das Christenthum ist keineswegs nur eine der Stufen, die zum absoluten Standpunct führen, sondern die absolute Stufe selbst schon, da die absolute Stufe ebensosehr durch den Inhalt, in welchem die Religion mit der Philosophie identisch ist, als durch die Form, die die Religion von der Philosophie unterscheidet, bedingt ist. Die Hegel'sche Religions-Philosophie betrachtet Christus als Gottmenschen nur in seiner Beziehung zum Glauben, ohne sich darüber bestimmter auszusprechen, welchen objectiven Anknüpfungspunct der Glaube in der wirklichen Erscheinung Christi zu seiner Voraussezung hatte. Wie hätte aber der Glaube an ihn, als den Gottmenschen, entstehen können, ohne daß er auf irgend eine Weise auch objectiv das war, wofür ihn der Glaube nahm? Die nothwendige Voraussezung ist in jedem Falle, daß die an sich seyende Wahrheit, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, in Christus zuerst zur concreten Wahrheit, zum selbstbewußten Wissen wurde, und von ihm als Wahrheit ausgesprochen und gelehrt wurde. Hierin besteht daher auch der eigenthümliche Vorzug Christi. Schließt sich nun aber hier unmittelbar die Frage an[32]): wie denn Christus die Wahrheit gewußt

---

32) Vergl. J. Müller's Recension von Göschels neuern Schriften in den Theol. Stud. und Krit. 1833. S. 1069. f. bes. S. 1082. So vielfaches Interesse diese Abhandlung gewährt, so eigen nimmt es sich doch aus, wenn der Verfasser derselben der Meinung ist, an Stellen, wie 1. Kor. 7, 25. 40.

habe? ob in der allein adäquaten Form des immanenten Begriffs, oder in der unwahren Form der Vorstellung? so sieht man sich allerdings bei der unläugbaren Thatsache, daß die Lehren und Aussprüche Christi in den neutestamentlichen Urkunden in einer von dem Standpunct des speculativen Wissens wesentlich verschiedenen Form vor uns liegen, genöthigt, die erstere Annahme zu verneinen, und die leztere zu bejahen, und hiemit auch die Folgerung zuzugeben, daß diese Religions-Philosophie in Ansehung der Form des Wissens wenigstens, obgleich nur in dieser Einen Hinsicht, den gottwissenden Philosophen über den historischen Christus stelle, nur ist auf der andern Seite nicht einzusehen, warum auf diesem Puncte erst die verwundbarste, wahrhaft tödtliche Stelle des Systems sich aufdeken soll. Der Unterschied betrifft ja nur die Form des Wissens, der Inhalt aber bleibt, da nach den Principien dieser Religions-Philosophie, Glaube und speculatives Wissen, oder Religion und Philosophie, zwar der Form nach verschieden, aber dem Inhalt nach identisch seyn sol-

13, 9. müsse auf einmal die ganze Philosophie unserer Zeit sich zerstoßen. Welcher, auf dem absoluten Standpunct stehende, Philosoph wird sich denn weigern können, auch in seinem Theile das γιγνώσκειν ἐκ μέρους anzuerkennen? Wäre es nicht also, wie könnte derselbe Apostel, welcher das γιγνώσκειν ἐκ μέρους auch von sich bekennt, zugleich sich rühmen, daß es Gott gefallen habe, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί (Gal. 1, 16)? Es ist in der That nicht abzusehen, was durch solche Entgegnungen gewonnen werden soll, und überhaupt durch eine Polemik, welche von Voraussezungen ausgeht, die der Gegner, wie sich von selbst versteht, nicht zugeben kann, solange ihm nicht die Unhaltbarkeit seines Standpuncts überhaupt dargethan ist. Geht man daher nicht auf diesen Standpunct zurük, so vermag diese so streng richtende Polemik gleichwohl nichts auszurichten.

len, stets derselbe. Es müßte daher vor allem diese Behauptung in Anspruch genommen, und dagegen gezeigt werden, daß der Glaube durch die Speculation nicht blos seiner Form, sondern damit zugleich auch seinem Inhalt nach absorbirt werde. Wie soll aber dieser Beweis geführt werden, da das System eben das, was den Inhalt der Lehre von Christus, als dem Gottmenschen, ausmacht, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, als die an sich seyende Wahrheit mit allem Nachdruk geltend macht? Der Unterschied liegt somit doch nur in der Form, und kann nur darin gefunden werden, daß der Glaube die Einheit der menschlichen Natur mit der göttlichen, als eine nur historisch geoffenbarte, von der historischen Erscheinung Christi abhängige, Wahrheit betrachtet, die Speculation aber, als die an sich seyende, durch das Wesen des Geistes selbst gegebene, Wahrheit, welche zwar durch die Vermittlung der Geschichte zum Bewußtseyn kommt, ihrem Inhalt nach aber mit ihrer geschichtlichen Erscheinung, oder der Form, die sie in ihr hat, keineswegs zusammenfällt. Welches Interesse könnte daher die Hegel'sche Religions-Philosophie haben, eine Form, die sie auf ihrem Standpunct nur als eine, durch das Bedürfniß der sinnlichen Gewißheit gebotene, betrachten kann, der an sich seyenden Wahrheit selbst gleichzusezen, und wenn ihr mit gutem Grunde schon der Glaube eine Verwandlung des sinnlich Gegebenen in das Geistige ist, warum sollte sie auf halbem Wege stehen bleiben, und diesen Verwandlungsproceß nicht so weit fortsezen, bis alles, was als bloße Form vom Inhalt unterschieden werden kann, von dem reinen Inhalt der Idee ausgeschieden ist, und Form und Inhalt zulezt in einander aufgehen? Während daher auf der einen Seite behauptet wird, daß im Glauben selbst schon Inhalt und Form zwei wesentlich verschiedene Elemente sind, wird auf der andern Seite die Behauptung festgehalten,

daß das Wissen, weil es den Inhalt des Glaubens von der Form unterscheidet, den Inhalt in einer anderu Form hat als der Glaube, ebendamit den Inhalt selbst absorbire. Damit es also nicht zu dieser Absorption komme, darf im Glauben selbst kein Unterschied zwischen Inhalt und Form angenommen werden, Form und Inhalt sind unzertrennlich verbunden, die Wahrheit des Inhalts kann schlechthin in keiner andern Form existiren, als in der ursprünglichen, d. h. der äussern historisch gegebenen, mit welcher der Glaube unmittelbar auch seinen Inhalt erhalten hat, jede Erhebung über diese Form sezt sogleich auch den Zwiespalt zwischen Form und Inhalt, es stellt sich der urbildliche Christus über den historischen, und der einmal begonnene Zwiespalt durchläuft seinen Proceß, bis endlich in der nakten Idee der reine Inhalt auch die reine Form ist. Darum ist die Hauptfrage, um welche es sich handelt, immer nur diese: ob der Gegensaz zwischen dem Glauben und Wissen ein absoluter oder relativer ist? Ist der Gegensaz ein absoluter, so fällt alle Wahrheit nur dem Glauben zu, da er die Wahrheit zuerst zu seinem Inhalt hat, es gibt daher kein vom Glauben verschiedenes Wissen, ebendeßwegen auch keine Religions-Philosophie, weil die Religions-Philosophie, als Philosophie über die Religion, ihrer Natur nach den Inhalt des Glaubens in einer andern Form hat, als der Glaube, ist aber jener Gegensaz ein relativer, so ist ebendamit auch der Unterschied der Form und des Inhalts anerkannt, und es kann daher auch der Religions-Philosophie das Recht nicht abgesprochen werden, diesen Unterschied und Gegensaz bis zur äussersten Spize durchzuführen. Diese vollendete Durchführung ist in der Hegel'schen Religions-Philosophie gegeben, und wir kommen hiemit auf den obigen Saz wieder zurük, daß die Trennung des historischen und ideellen Christus, die sich die Religions-Philosophie von ihrem

ersten Anfang an zur Aufgabe gemacht hat, in ihr zur Vollendung gekommen ist. Der ideelle Christus der Hegel'schen Religions-Philosophie ist selbst nicht mehr der urbildliche der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, sondern die reine Idee, die Einheit des endlichen und absoluten Geistes, als die an sich seyende Wahrheit. Während aber so die Person des Gottmenschen, wie sie der Glaube als historische Wahrheit nimmt, in ihre zwei völlig entgegengesezte Extreme auseinandergeht, auf der einen Seite das einzelne Individuum, dessen menschliches Verhältniß schlechthin aufgehoben ist, auf der andern die reine Idealität der Wahrheit, wird ebendadurch in dieser weiten Mitte der weiteste Raum für den wahrhaft historischen Christus gewonnen. Ist der Gottmensch an sich die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die mit Gott einige Menschheit, so ist der historische Christus die in allen ihren Gliedern, die zusammen der lebendige Leib Christi sind, den Begriff der Religion realisirende, von der Erde zum Himmel aufstrebende, mit Gott sich einigende Menschheit. In ihr, seiner stets wachsenden, und die Fülle des Geistes in sich aufnehmenden Gemeinde, feiert der in der lebendigen Wahrheit und Wirklichkeit der Geschichte stets gegenwärtige Gottmensch Christus den ewigen Sieg des Lebens über den Tod, das ewige Fest seiner Auferstehung und Himmelfahrt. So fehlt es daher auch dieser Religions-Philosophie nicht an einem sehr concreten Begriff des historischen Christus.

Was endlich noch das Verhältniß betrifft, in welches die Hegel'sche Religions-Philosophie die beiden untergeordneten Religionsformen, das Heidenthum und Judenthum zum Christenthum, als der absoluten Religion, sezt, so ist auch hierüber noch einiges hinzuzusezen. Die alte Gnosis war immer geneigt, das Heidenthum, entweder für sich, oder zugleich mit dem Judenthum, in ein blos negati-

ves Verhältniß zum Christenthum zu sezen. Nur in dem valentinianischen System, und in der Gnosis des Clemens von Alexandrien, ist auch die positive Seite dieses Verhältnisses mehr anerkannt. In der neuern Religions-Philosophie werden zwar von Schelling und Schleiermacher Heidenthum und Judenthum aus dem gleichen Gesichtspunct als die dem Christenthum vorangehenden Entwiklungsstufen betrachtet, aber nur im Allgemeinen, ohne eine nähere Untersuchung und Bestimmung dieses Verhältnisses. Die Hegel'sche Religions-Philosophie hat gerade in diesem Theile ihrer Aufgabe einen sehr weiten Kreis gezogen, und nicht nur eine sehr umfassende Darstellung der einzelnen Religionsformen gegeben, sondern auch jeder derselben die bestimmte Stelle angewiesen, die ihr, ihrem Character nach, als einem einzelnen Moment des sich entwikelnden Begriffs der Religion, im Zusammenhange des Ganzen zukommt. Welche Stellung dadurch Heidenthum und Judenthum dem Christenthum gegenüber erhalten, geht aus der obigen Darstellung von selbst hervor, was mir aber auch bei dieser Auffassung des Verhältnisses dieser Hauptformen der Religion minder befriedigend zu seyn scheint, ist im Wesentlichen Folgendes:

Was das Heidenthum betrifft, so kann ich es nicht billigen, daß Hegel den Begriff der Naturreligion nicht auf das Heidenthum in seinem ganzen Umfang angewandt hat. Die Bestimmtheit der Naturreligion ist im Allgemeinen, wie Hegel (Phil. der Rel. Th. I. S. 202.) sagt, die Einheit des Natürlichen und Geistigen, so daß die objective Seite, Gott, gesezt, und das Bewußtseyn befangen ist in natürlicher Bestimmtheit. Dieß Natürliche ist einzelne Existenz, nicht die Natur überhaupt als Ganzes, als organische Totalität, dieß sind schon allgemeine Bestimmungen, die auf dieser ersten Stufe noch nicht gesezt sind. Dieß einzelne Natürliche, dieser Himmel, diese Sonne u. s. w., so

eine unmittelbare natürliche Existenz, wird gewußt als Gott. Warum soll aber der Begriff der Naturreligion nicht auch da gelten, wo die Natur im Ganzen es ist, die den Inhalt des religiösen Bewußtseyns bestimmt? Was vom Theil gilt, muß doch auch vom Ganzen gelten, und die Befangenheit des Bewußtseyns im Natürlichen ist immer dieselbe. Nach Hegel gehört eigentlich nur die indische Religion auf die Stufe der Naturreligion, aber selbst auf diese Religion läßt sich jene Begriffsbestimmung nicht anwenden. Tritt irgendwo der Naturpantheismus als Character einer Religion hervor, so ist es doch gerade in der indischen Religion. Wie beschränkt erscheint aber der so bestimmte Begriff, insbesondere in Beziehung auf die griechische Religion, wenn diese schon einer ganz andern Sphäre, der der geistigen Individualität, angehören soll? Die Befangenheit des Geistes durch die Natur, worin das Wesen der Naturreligion besteht, kann auf verschiedene Weise stattfinden, und es ist überhaupt jede Vermittlung des religiösen Bewußtseyns durch die Natur, solange sie für den Geist ein wesentliches Bedürfniß ist, ein Befangen- und Gebundenseyn durch die Natur. Aber auch so ist dieser Begriff noch nicht hinlänglich bestimmt, wenn die Vermittlung durch die Natur nicht zugleich als eine bildliche betrachtet wird. Es ist das Verhältniß des Bildes zur Idee, der bildlichen Form zu einem in ihr reflectirten geistigen Inhalt, wenn in den sichtbaren Erscheinungen der Natur die in ihr waltende göttliche Macht angeschaut wird, und so mannigfaltig das Bild in seinen beiden Hauptformen, dem Symbol und dem Mythus, sich gestaltet, so mannigfaltig ist auch die der Naturreligion eigene Naturvergötterung. Ist die Natur nur ein Moment in dem Proceße des Geistes, so muß der Geist auch durch die Natur hindurchbliken, und dieses Hindurchleuchten des Geistes durch die Hülle der Natur verklärt die Natur zu einem Bilde des göttlichen Geistes,

der die Wahrheit der Natur ist. Es ist ein wesentlicher, durch das Ganze sich hindurchziehender, Mangel der Hegel'schen Darstellung, daß sie nirgends den bildlichen oder symbolisch = mythischen Character der Naturreligion ins Auge faßt. So geschah es, daß gegen die Natur der Sache selbst die griechische Religion von dem Begriffe der Naturreligion ausgeschlossen wurde. Denn was Hegel die geistige Individualität der griechischen Religion nennt, ist nur die mythische Seite derselben. Die mythischen Götterwesen der griechischen Religion sind zwar geistige Individuen, persönliche Wesen mit einem bestimmten Character, gehen wir aber ihrem Ursprung nach, so sehen wir sie in irgend einer Wurzel ihres Daseyns in das Naturleben zurükgehen, es ist irgend eine Naturanschauung, die ihnen zu Grunde liegt, in ihnen zuerst symbolisch aufgefaßt und dann mythisch personificirt wurde. Eine wahre geistige Individualität haben sie demnach nicht, sondern nur eine bildlich-ideelle, es sind nur Personificationen, die sich zulezt immer wieder in ein Bild, eine bildliche Form, auflösen, obgleich sich allerdings auch schon deutlich genug wahrnehmen läßt, wie ihre Individualität die bildlich mythische Hülle abzustreifen, und sich in die höhere Region der freien Persönlichkeit zu erheben sucht. Die Religion der geistigen Individualität mag man daher immerhin die griechische Religion zum Unterschied von den orientalischen Religionen nennen, aber es ist dieß nur der Unterschied des Symbols und des Mythus, und wir bleiben auch so noch immer in dem weiten Gebiet der Naturreligion. Gehört es zur Aufgabe der neuern Religions = Philosophie, auch das Heidenthum zu seinem, ihm so oft verkümmerten Rechte, kommen zu lassen, so kann es als eine, durch den allgemeinen Gang der religiösen Entwiklung bedingte, eigenthümliche Form der Religion nur dann aufgefaßt werden, wenn die Natur als die Vermittlerin betrachtet wird, die den an der Natur zur

Religion sich erhebenden Geist zwar mit ihrem, aus so vielen bunten Bildern gewobenen, Schleier verhüllt, aber in ihm zugleich auch die Typen des Göttlichen zur Anschauung vorhält. Dieser Begriff des Heidenthums ist ebensosehr das Resultat der neuern Religions-Philosophie, als der neuern Alterthums-Wissenschaft. Nur der so bestimmte Begriff der Naturreligion ist auch weit genug, auch einer solchen Form des Heidenthums, wie die oben S. 56—63 beschriebene ist, ihre Stelle anzuweisen. Wohin sie in dem Organismus der Hegel'schen Religions-Philosophie zu sezen ist, ist schwer zu sagen. Gewiß gehört auch sie noch in das Gebiet der Naturreligion, aber nur auf die Seite, auf welcher die religiöse Entwiklung schon über dasselbe hinausstrebt. An die Stelle des Begriffs der Natur tritt in der ausgebildetsten Form der Naturreligion der Begriff der Materie, welche, wie sie auch gedacht wird, die nothwendige Vermittlung der Thätigkeit des Geistes ist, die Materie selbst aber ist nichts anders, als die abstract gedachte Natur [33].

---

33) Auch Rosenkranz in der Schrift: Die Naturreligion, ein philosophisch-historischer Versuch 1831. nimmt die Naturreligion, wie Hegel, in einem sehr engen Sinn. Die Naturreligion ist ihm sogar geradezu nur die Religion der Völker, die man im Allgemeinen die Wilden nennt, diejenige Gestalt der Religion, die dem Geist da angehört, wo er im ersten Erwachen zu sich selbst noch nicht im Geist, als solchem, oder im Bewußtseyn seiner eigenen Natur, vielmehr noch außer sich, in der Natur selbst lebt, die niedrigste Gestalt der Religion, wo der Geist, um den Gedanken des Göttlichen sich zum Gegenstand zu machen, sich noch ganz unbestimmt verhält, und erst allmälig in das Symbolische übergeht. Von der Naturreligion in diesem Sinn unterscheidet Rosenkranz die symbolischen und plastischen Religionen und beschreibt diese drei Stufen so: bei den Negern, Amerikanern

Auch in Ansehung des Judenthums läßt die Hegel'sche Religions-Philosophie noch manches zurük, was erst

---

u. s. w. fehle noch die Bestimmtheit des Gedankens, die Gestalt der Gottheit sey noch willkührlich und in jeden Gegenstand der Natur zerfliessend. Bei den hinterasiatischen Völkern, den Griechen, Tibetanern und Indern, bei den vorderasiatischen, den Persern, Kleinasiaten und Aegyptern, hebe sich diese Unbestimmtheit auf, und der Gedanke suche in dem Natürlichen ein Abbild seines Wesens zu erreichen, die Gestalt der Gottheit, obwohl noch mit den Gestaltungen der Natur sich vermischend, laße dennoch zugleich die Gestalt des selbstbewußten Geistes, die menschliche, mit Nachdruck hervortreten. Dies seyen die symbolischen Religionen. Die Griechen, die Etrusker und Römer durchbrechen den Kreis der Natur total, indem sie die Gottheit bestimmter Weise in menschlicher Gestalt bilden (S. 247.). So sehr dadurch der Begriff der Naturreligion verengt wird, so gibt doch Rosenkranz selbst wieder zu (Vorr. S. VII.), daß in allen vorchristlichen Religionen, mit Ausnahme der jüdischen, die Natur das bedeutendste Element für die Darstellung des Absoluten ausmache, nur verhalte sie sich darin nicht bei allen auf gleiche Weise. Sie sey entweder wirklich die Natur, so daß der Geist noch ganz in ihr wohne, oder sie werde ihm das zweideutige Zeichen, worin er sein Wesen anzuschauen sich bemühe, oder sie werde als menschliche Gestalt sein wahrhaftes von ihm selbstbewußt durchdrungenes Abbild. Warum soll nun aber nicht gerade diejenige Stufe der Religion, auf welcher die Natur zur bildlichen Versinnlichung der Religion oder der religiösen Ideen dient, ganz besonders den Namen der Naturreligion verdienen? Der Hauptgesichtspunct kann doch immer nur seyn, darauf zu sehen, auf welche Weise die Natur zur bildlichen Versinnlichung der religiösen Ideen dient, wie sich Bild und Idee zu einander verhalten. Mag man daher immerhin die erste Stufe die vorzugsweise natürliche nennen, sofern der Geist noch so in der Natur lebt, daß er noch keine Ahnung davon

noch einer genauern Bestimmung bedarf. Hegel characterisirt die jüdische Religion im Allgemeinen als die Religion der Erhabenheit. Der Begriff der Erhabenheit aber,

---

hat, die Natur habe für ihn eine blos bildliche Bedeutung, so ist doch der Begriff der Naturreligion keineswegs blos auf diese Stufe zu beschränken. Von demselben Gesichtspunkt aus kann ich auch die von Rust in der Schrift: Philosophie des Christenthums, 2te Ausg. 1833. S. 53., gegebene Characteristik des Heidenthums nicht genügend finden. Rust unterscheidet bei der intellectuellen Richtung des sich entwikelnden Geistes drei Stufen, und bezeichnet die erste als die Stufe des Gefühls, oder der unmittelbaren Erkenntniß, die zweite als die Stufe des Verstandes, oder der Meinung, die dritte als die Stufe der Vernunft, oder die der Philosophie und des Wissens. Diesen drei Stufen entsprechen die drei Bildungsperioden der religiösen Entwiklung: das Heidenthum, oder die unmittelbare Sittlichkeit, das Judenthum, oder das Gesez, und das Christenthum, oder der Glaube. So richtig auch im Allgemeinen ist, was S. 86. zur Characteristik des Heidenthums gesagt wird, so ist doch dadurch die heidnische Religion noch keineswegs in ihrem eigenthümlichen Princip aufgefaßt, und es zeigt sich (neben der Einseitigkeit, das Heidenthum vorzugsweise in sittlicher Hinsicht als das Naturleben des practischen Geistes zu definiren) das Verfehlte darin, daß das Princip der Naturreligion nur in das Gefühl und nicht in die Anschauung gesezt wird. Es ist nicht genug zu sagen, daß der heidnische Geist, der die Absolutheit der Idee Gottes durch eine um so größere Vielgötterei erseze, seine Götter in irdischer Gestalt begreife, sie auch als zeitliche erfasse, die zeitlichen auch zu örtlichen mache, sie der ewigen Naturmacht des Fatums unterwerfe, welcher Art Wesen sie sind, wie sie entstanden, woher sie ihre Farbe und Gestalt haben, wissen wir damit noch nicht, und werden ihren Begriff nie richtig aufgefaßt haben, wenn wir sie nicht als symbolisch-mythische Wesen nehmen.

bei welchem vorzugsweise nur das Verhältniß Gottes zur Welt ins Auge gefaßt ist, bezeichnet das Wesen der jüdischen Religion nur sehr einseitig, und wenn Hegel selbst zu dem Eigenthümlichen dieser Religion rechnet, daß der sittliche Zwek der göttlichen Weisheit in ihr sehr beschränkt, der sittliche Gehorsam nicht geistig sittlicher Art, und ebenso die Strafen nur äusserlich bestimmte seyen, so ist nicht klar, auf welches Princip diese so characteristische Eigenthümlichkeit der jüdischen Religion zurükgeführt werden soll. Noch weniger aber läßt sich die Stellung rechtfertigen, die Hegel der jüdischen Religion unmittelbar vor der griechischen gegeben hat, so daß jene, die Religion der Erhabenheit, nur als die Vorstufe zu dieser, der Religion der Schönheit, betrachtet werden kann. Als das Gemeinsame der Sphäre, in welche diese beiden Religionen gehören, betrachtet Hegel, daß Gott eingetreten ist in die freie Subjectivität, die die Herrschaft erlangt hat über das Endliche überhaupt, so daß jezt das Subject, der Geist, als geistiges Subject gewußt wird in seinem Verhältniß zum Natürlichen und Endlichen, oder das Gemeinsame ist die Idealität des Natürlichen, daß es dem Geistigen unterworfen ist, daß der Gott gewußt wird als Geist für sich, zunächst als Geist, dessen Bestimmungen vernünftig sittlich sind. Wie kann aber dieß von der griechischen Religion, deren Götter die Zeichen ihrer Abkunft aus der Natur und ihrer Abhängigkeit von der Macht der Natur noch so deutlich an sich tragen, mit demselben Rechte, wie von der jüdischen, gesagt werden? Sagt man ferner, wie Hegel (a. a. O. Th. II. S. 85.) sagt, in der griechischen Religion sey die Sittlichkeit noch das substanzielle Seyn, das wahrhafte Seyn des Sittlichen, aber noch nicht das Wissen desselben: weil noch nicht Eine Subjectivität vorhanden sey, falle der sittliche Inhalt auseinander, dessen Grundlage die πάϑη ausmachen, die wesentlich geistigen

Mächte, die allgemeinen Mächte des sittlichen Lebens, und weil das Sittliche in seine besondere Bestimmungen auseinanderfalle, trete diesen geistigen Mächten gegenüber auch das Natürliche auf; so sehe ich auch hierin keinen Vorzug der griechischen Religion, sondern die jüdische Religion zeichnet sich vielmehr dadurch aus, daß in ihr das sittliche Handeln mit dem Bewußtseyn eines bestimmten sittlichen Zweks, welcher in dem Willen Gottes seine Einheit hat, verbunden ist. Aber auch selbst in dem Falle, wenn man auf alles dieß weniger Gewicht legen wollte, so ist doch der Fortschritt vom Polytheismus zum Monotheismus an sich so bedeutend, daß sich schon dadurch die jüdische Religion über die Sphäre der heidnischen aufs entschiedenste erhebt. Auch Hegel verkennt die Bedeutung des Monotheismus nicht, da er die Nothwendigkeit der Erhebung zur Religion der Erhabenheit darin findet, daß die besondern geistigen und sittlichen Mächte zusammengefaßt werden aus der Besonderheit in Eine geistige Einheit (a. a. O. S. 39.). Um so schwerer ist daher, sich von der Richtigkeit der von Hegel der jüdischen Religion gegebenen Stellung zu überzeugen, bei Hegel selbst aber scheint sie darin ihren Grund zu haben, daß, während der jüdischen Religion die Einheit des Idealen und Realen noch fremd bleibt, und das Seyn Gottes ein jenseitiges ist, die griechische dagegen das Natürliche selbst als die andere Seite, als wesentliches Moment der göttlichen Substanz, betrachtet, sofern es dieser wesentlich ist, als freie Subjectivität in dem Endlichen, als ihrer Manifestation, zu erscheinen, weßwegen die griechische Religion die Religion der Schönheit ebendadurch ist, daß das Endliche und Natürliche im Geiste verklärt, ein Zeichen des Geistes wird. Es ist dieß allerdings eine Seite, die bei der Würdigung der heidnischen und namentlich griechischen Religion und ihres Verhältnisses zur jüdischen nicht übersehen

werden darf. Die große Kluft, welche die jüdische Religion zwischen Gott und dem Endlichen sezt, ist hier nicht vorhanden, an die Stelle jenes transcendenten Verhältnisses tritt die Immanenz Gottes mit der Welt, das Göttliche ist mit dem Endlichen und Natürlichen Eins, solange aber diese Einheit des Göttlichen und Natürlichen nicht zur Einheit des Göttlichen und Menschlichen geworden ist, hat jene Einheit nur die Folge, daß die wahre Idee des Göttlichen im Natürlichen und Endlichen verloren geht. Das Judenthum hat unstreitig die reinere Gottes-Idee, aber dieser Gott, welcher im Gedanken die reine unsinnliche Subjectivität ist, muß erst aus seinem abstracten Jenseits heraustreten, im Heidenthum ist zwar die Einheit des Göttlichen und Natürlichen gesezt, aber es ist nur die unmittelbare Einheit, und eine solche, in welcher die reine Idee Gottes nicht festgehalten werden kann. Dürfen wir nun, diesen Bemerkungen zufolge, uns mit gutem Grunde für berechtigt halten, die jüdische Religion aus der unnatürlichen Stellung zwischen der ägyptischen und griechischen Religion, in welche sie hineingezwängt ist, wieder herauszuführen, so kann nun auch erst ihr wahres Verhältniß nicht blos zu einzelnen Formen der heidnischen Religion, sondern zum Heidenthum im Ganzen in Betracht kommen. Dieß sezt aber zugleich voraus, daß auch das Heidenthum selbst, seiner ganzen Erscheinung nach, auf Einen allgemeinen Begriff gebracht ist. Es erhellt somit, wie bei Hegel beides zusammenhängt, die der jüdischen Religion gegebene Stellung, und die Beschränkung des Begriffs der Naturreligion. Wird dagegen dieser Begriff in dem angegebenen weitern Sinn genommen, so muß sich auch an diesem Begriff das Verhältniß des Heidenthums und Judenthums hervorstellen. Zur Bestimmung dieses Verhältnisses liegt daher nichts näher, als die characteristische Entschiedenheit, mit welcher die jüdische Religion jede bild-

liche Versinnlichung des Wesens Gottes verwirft, und eben-deßwegen Gott und Natur streng trennt, die Einheit des Göttlichen und Natürlichen, die das Heidenthum characterisirt, für eine Herabwürdigung des Wesens der Gottheit hält, da Gott und Natur ihrem ganzen Wesen nach verschieden sind. Diese Trennung Gottes von der Natur sezt aber zugleich auch einen ganz anders bestimmten positiven Begriff Gottes voraus. Gott in seinem Unterschied von der Natur kann nur der Geist selbst seyn, der selbstbewußte Geist, ein sich selbst bestimmendes, freies persönliches Wesen. Eines persönlichen Gottes aber kann sich der Mensch nur insofern bewußt seyn, sofern er sich im Gegensaz gegen die Natur seiner eigenen Persönlichkeit bewußt geworden ist. Wenn daher auf der Stufe der Naturreligion das Verhältniß des Menschen zu Gott eigentlich nur das Verhältniß zur Natur ist, so ist es auf der Stufe des Judenthums das Verhältniß der freien Persönlichkeit des Menschen zur freien Persönlichkeit Gottes, es ist das Verhältniß des Geistes zum Geist. Gleichwohl aber dürfen wir auch das so bestimmte religiöse Bewußtseyn uns nicht als ein unmittelbares denken, auch das Judenthum gehört noch einer Stufe der religiösen Entwiklung an, auf welcher das religiöse Bewußtseyn einer vermittelnden Form bedarf. Auf der Stufe des Heidenthums ist es die Natur, die das religiöse Bewußtseyn vermittelt, das Gottesbewußtseyn ist das Naturbewußtseyn. Welche Vermittlung hat das religiöse Bewußtseyn im Judenthum? An die Stelle des Naturbewußtseyns tritt mit Einem Worte das Volks- und Staatsbewußtseyn. Der Einzelne weiß von sich und seiner Gemeinschaft mit Gott, nur sofern er sich als Mitglied des Volks und Staats weiß, welchem er angehört. Wie sich im Heidenthum Gott in der Natur offenbart, so offenbart er sich im Judenthum in der Geschichte, aber nicht die Geschichte im Großen und Ganzen wird als Offenbarung der

Gottheit betrachtet, sondern wie das Gottesbewußtseyn des Heiden als Naturbewußtseyn an einzelnen Erscheinungen hängt, so ist es hier nur die Geschichte eines bestimmten einzelnen Volks, die das religiöse Bewußtseyn vermittelt, und diese Volksgeschichte beginnt als Familiengeschichte. Was auf der untergeordneten Stufe das Volk, die Nation, durch ein natürliches Verhältniß ist, ist auf der höhern Stufe der Entwiklung der Staat. Seines Verhältnisses zu Gott konnte sich der Jude nur in sofern bewußt werden, sofern er sich vor allem seines Verhältnisses zu dem durch die mosaische Verfassung organisirten Staat bewußt wurde: in und mit diesem Staat war ihm alles gegeben, wodurch sein religiöses Bewußtseyn seinen bestimmtern Inhalt erhielt, er war also die nothwendige Form der Vermittlung, welcher er bedurfte. Das Princip aber, auf welchem die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns beruht, ist, wie im Heidenthum die Anschauung, im Judenthum die Reflexion, als Thätigkeit des Verstandes. Der reflectirende Verstand äussert seine Thätigkeit sowohl im Unterscheiden und Trennen des Verschiedenartigen, als im Verbinden des Verwandten und Zusammengehörigen. Daher die strenge Trennung Gottes von der Natur. Nicht in der Natur ist das Bild Gottes, sondern, sofern es ein Bild Gottes gibt, ist es nur im Menschen, als einem intelligenten und persönlichen Wesen. Wie aber die Reflexion des Verstandes immer nur bei einer untergeordneten Einheit stehen bleibt, bei Gegensäzen, die sie in einer höhern innern Einheit noch nicht auszugleichen weiß, so characterisirt sich die jüdische Religion als die der Stufe des reflectirenden Verstandes angehörende Form der Religion besonders durch das Verhältniß, in welches sie den Menschen zu Gott sezt. Das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen ist wie das Verhältniß zwischen zwei freien Personen. Ungeachtet seiner Abhängigkeit steht der Mensch Gott mit vollkommener Freiheit

gegenüber, und ist seinen eigenen Willen geltend zu machen berechtigt, wie dieß die der jüdischen Religion eigene Vorstellung eines Bundes ausdrükt, welcher ganz die Gestalt eines, zwischen beiden Theilen mit gegenseitigen Rechten und Pflichten geschlossenen, Vertrages hat. Dieses Verhältniß ist seiner Grundlage nach ein bloßes äusseres. Der göttliche Wille ist zwar die Norm des sittlichen Handelns, aber der Mensch erkennt in Gott noch nicht das Eine absolute Princip seines geistigen und sittlich-religiösen Lebens. Der göttliche Wille stellt sich dem Menschen als äussere Auctorität in der Form des Gesezes gegenüber, und man kann daher das Judenthum mit demselben Recht, mit welchem man es die Religion des reflectirenden Verstandes nennt, die Religion der Auctorität und des Gesezes nennen. Denn das Gesez, solange es dem Menschen nur als äussere Auctorität gegenübersteht, und noch nicht in einem höhern Princip, wie im Christenthum im Glauben, ein inneres Leben im Menschen gewonnen hat, ist nur Sache des Verstandes, und soll erst vom Verstande aus den Weg in das Herz und das Innere des Menschen finden. So äusserlich die Auctorität des Gesezes ist, so äusserlich ist auch die Auctorität der Mittelsperson, durch welche, als das zufällig gewählte Organ, Gott das Gesez geoffenbart hat. Die jüdische Religion steht bei allen Vorzügen, die sie sonst hat, hierin auf gleicher Stufe mit der muhamedanischen. Auctorität ist hier wie dort das Princip, und nach diesem Princip lassen sich auch alle Erscheinungen des Judenthums am sichersten beurtheilen, die uns auf der einen Seite den größten Gegensaz zwischen Judenthum und Christenthum, auf der andern Seite die größte Annäherung und die nächste Verwandtschaft des erstern mit dem leztern zeigen. Während das Princip der Auctorität und der herrschenden Tradition, die als natürliche Folge aus ihm hervorging, eine Masse von Auctoritäten schuf,

die die Freiheit des Geistes völlig unterdrükte, und die Religion in einen blos äusserlichen Mechanismus verwandelte, sehen wir dagegen keinen bestimmtern Uebergang aus dem Judenthum in das Christenthum, als in der prophetischen Verkündigung einer Zeit, in welcher das Gesez nicht blos ein äusseres, sondern ein inneres, nicht blos auf steinerne Tafeln geschrieben, sondern im Herzen lebendig seyn werde. Sobald dieß geschehen war, hatte das Princip der Auctorität seine Kraft verloren, der Buchstabe war zum Geist geworden, und die Deke hinweggefallen, die das Angesicht Mosis verhüllte, und die Scheidewand war, die den Geist nie zur lebendigen Einheit mit dem Gesez gelangen ließ.

Ist das Heidenthum die Religion der Anschauung, das Judenthum die Religion der Verstandes-Reflexion, so kann das Christenthum nur die Religion der Vernunft seyn. Als die Religion der Vernunft ist es auch die absolute Religion, aber auch auf dem Standpunct der absoluten Religion hat das durch das Christenthum bestimmte religiöse Bewußtseyn noch seine eigenthümliche vermittelnde Form. Wie in der Naturreligion die Natur, in der jüdischen Religion der theokratische Staat, die das religiöse Bewußtseyn des Einzelnen vermittelnde Form ist, so ist sie im Christenthum die Geschichte und Person eines einzelnen Individuums. Aber dieses einzelne Individuum ist zugleich der Mensch an sich, der allgemeine, der urbildliche Mensch, der Gottmensch. Ist demnach auch auf diesem höchsten Standpunct das religiöse Bewußtseyn ein durch eine bestimmte Form vermitteltes, so ist doch diese Form selbst keine zufällige, äussere, sondern eine absolute, und nur die Religions-Philosophie, wie ihre Aufgabe von Hegel bestimmt wird, kann auch diese Form, die Geschichte und Person des Gottmenschen, als eines einzelnen Individuums, vor der an sich seyenden Wahrheit zurüktreten

lassen. Dieß ist die Hauptfrage, um welche es sich auf dem neuesten Standpunct der Religions-Philosophie handelt, und von deren Beantwortung die Wendung abhängt, welche sie in ihrem weitern Entwiklungsgange nehmen wird.

Bliken wir aber zum Schlusse unserer Untersuchung auf das von der christlichen Religions-Philosophie in ihrer bisherigen Entwiklung durchlaufene Gebiet zurük, so muß man in jedem Falle gestehen, daß sie die gleich anfangs genommene Richtung durch allen Wechsel der Zeiten hindurch mit großer Entschiedenheit festgehalten hat. Darum ist auch, was die christliche Religions-Philosophie auf ihrem neuesten Standpunct ist, nichts von heute und gestern her, vielmehr so alt als die Entwiklung des christlichen Dogma's selbst, die natürliche Folge des durch die Natur der Sache selbst bedingten Entwiklungsganges. Schon deßwegen sollte es nicht, wie so oft geschieht, nur als eine dem Christenthum völlig fremdartige, höchst bedenkliche und verwerfliche Erscheinung angesehen werden, und man sollte wenigstens, wenn man den Namen der falschen Gnosis vorzugsweise der neuesten Religions-Philosophie mit so gutem Grunde geben zu dürfen glaubt, auch so billig und consequent seyn, denselben Namen auch allem demjenigen zu geben, was mit ihr auf einem und demselben Wege liegt, und von ihr nicht dem Wesen, sondern nur der Form nach verschieden ist. Ist es daher überhaupt erlaubt, aus einer historischen Erscheinung dieser Art, wie die neueste Religionsphilosophie ist, als Resultat einer so weit zurükgehenden, und bei allem Wechsel der Form stets sich gleich bleibenden Richtung, eine dogmatische Folgerung zu ziehen, so könnte diese keine andere seyn als nur diese: entweder gibt es überhaupt nichts, was den Namen einer christlichen Religionsphilosophie verdient, oder die christliche Religionsphilosophie kann, wenn

man es nicht für besser erachtet, ihren Begriff ganz aufzugeben, nur auf dem einmal betretenen Wege ihr Ziel weiter verfolgen. So unverkennbar aber die durch die ganze Geschichte der Religions-Philosophie sich hindurchziehende Identität und Continuität der einmal genommenen Richtung ist, so wenig läßt sich auch auf der andern Seite die Verschiedenheit übersehen, wenn wir Anfang und Ende des, durch eine so lange Reihe von Jahrhunderten fortlaufenden, Weges vergleichen. So mancher Gegensaz mußte erst überwunden, so manche harte und inadäquate Form[34]) erst abgestreift, nach so manchen

34) Welche nahe Berührungspuncte hat besonders noch die Form des Böhme'schen und Schelling'schen Systems mit der Form der gnostischen Systeme! Es läßt sich überhaupt in den Systemen der neuern Religions-Philosophie eine dreifache Form unterscheiden, in welcher sich uns derselbe Stufengang zeigt, wie in der alten Gnosis. In dem Böhme'schen und Schelling'schen System tritt die mythische und allegorische Form zum Theil noch sehr bedeutend hervor. Böhme's Quellgeister und Engel, besonders aber sein Lucifer und seine Jungfrau sind symbolisch-mythische Gestalten ganz im Sinne der alten Gnosis, welche uns, wie die mythischen Wesen der gnostischen Systeme, immer wieder daran erinnern, zwischen Form und Idee zu unterscheiden, und das ganze System zulezt aus dem Gesichtspunct einer großartigen Allegorie aufzufassen. Wie wenig selbst dem Schelling'schen System diese bildliche Form fremd ist, beweisen die bekannten Stellen der Abhandlung über die Freiheit, in welchen die Strenge der philosophischen Abstraction gegen die concrete Anschaulichkeit der poetischen Darstellung zurücktritt, wie insbesondere in der poetisch belebten Schilderung der Epochen des Kampfes der beiden Principien (a. a. O. S. 459—461. 493—496.) und in der so überwiegend zur mythischen Versinnlichung sich hinneigenden Beschreibung der Wirksamkeit des bösen Princips (S. 410. 441. 456. f. 474—476.), das in dem aufgereizten, seine ruhige Wohnung im Centrum verlassenden, und in den

Seiten hin der Proceß der Vermittlung des Geistes mit sich erst aus der Aeusserlichkeit des körperlichen und ma-

Umkreis tretenden Archäus (S. 441.) sogar geradezu zum Archon der Gnostiker oder zum Lucifer Böhme's sich gestaltet. Der von Epoche zu Epoche fortschreitende in unendlich langer Entwiklung sich hinziehende Kampf der beiden Principien gibt dem Schelling'schen System die größte Aehnlichkeit mit dem des Basilides, dessen longa fabulositas, wie Origenes (Series veteris interpretationis Commentariorum in Matthaeum 47.) den Character desselben bezeichnete, auf das zoroastrische Religionssystem, den gemeinsamen Grundtypus aller Systeme dieser Art, zurükweist. Mythisch also sind auch diese Systeme, ihrer Form nach, noch mehr oder minder, im Schleiermacher'schen System aber wird diese mythische Form zur historischen, da die Schleiermacher'sche Glaubenslehre alles, was sie enthält, als Gegebenes, als Thatsache, darlegt, sey es nun Thatsache der äußern Geschichte, oder Thatsache der innern Erfahrung; zwischen beidem soll ja ebendeßwegen nicht streng unterschieden werden, damit das Eine wie das Andere auf gleiche Weise das Gepräge des objectiv Gegebenen an sich trage. Das Hegel'sche System erhebt sich auch über diese Form, und an die Stelle der historischen Form tritt die logische: Form und Methode der Hegel'schen Religions-Philosophie ist der sich selbst explicirende Begriff (vergl. oben S. 681. 682.). Auch diese beiden leztern Formen sind, wie die erste auf die erste Hauptform der Gnosis zurükweist, den beiden leztern Hauptformen derselben wenigstens analog. Ist das äusserlich Geschichtliche in lezter Beziehung als eine bloße Form anzusehen, so verliert das Factische seine Realität mehr oder minder auf dieselbe Weise, wie im marcionitischen Doketismus. Der logischen Form aber nähert sich das pseudoclementinische System insofern am meisten, sofern die Grundform desselben eigentlich die sich zur Dyas erweiternde und aus dieser sich wieder in sich zusammenziehende Monas ist (vergl. oben S. 338. 399.), was in der Hauptsache nichts anders ist, als

teriellen Seyns immer mehr in das Wesen des Geistes selbst herübergenommen werden, als die eigenste, innerste

der logische Proceß des Sich-Unterscheidens und des Einsseyns mit sich in der Aufhebung des Unterschieds. Die nicht blos formelle, sondern auch materielle Verschiedenheit aller dieser Systeme drükt sich, was hier gleichfalls noch bemerkt werden mag, besonders auch in dem Begriffe der Gemeinde aus. Was Hegel die Gemeinde nennt, ist in den gnostischen Systemen der ersten Hauptform das Pleroma (s. oben S. 681.), das pseudoclementinische System spricht in demselben Sinne von der künftigen Welt im Gegensaz gegen die gegenwärtige, und das Bild von der Vereinigung des Bräutigams und der Braut hat hier wie dort dieselbe Bedeutung in Beziehung auf den dadurch angedeuteten Zustand der Gesammtheit der Pneumatischen, oder der wahren Verehrer Gottes und Christi. Nur in Marcions System findet sich nichts entsprechendes. Wie ihm die Idee der Aeonenwelt oder des Pleroma fremd geblieben ist, so scheint in ihm auch die Idee einer von der Erde zum Himmel sich erhebenden Gemeinde, da hievon nirgends besonders die Rede ist, wenigstens nicht dieselbe Bedeutung gehabt zu haben, wie in jenen andern Systemen, was sich nur aus der Subjectivität seines, in dem Selbstbewußtseyn des Individuums sich abschließenden, Standpuncts erklären läßt. Ein ähnliches Verhältniß zeigt sich uns hier zwischen dem Schleiermacher'schen und Hegel'schen System. Schleiermacher stellt alles, was sich auf die Kirche in ihrem vollendeten Zustand, oder auf die Gemeinde in ihrer vollen objectiven Realität bezieht, „da unser christliches Selbstbewußtseyn geradezu nichts über diesen uns ganz unbekannten Zustand aussagen kann" (Gl. lehre Th. 2. S. 512.), unter den zweideutigen Gesichtspunct eines prophetischen Lehrstüks, dessen Inhalt nur den Nuzen eines Vorbilds habe, welchem wir uns nähern sollen (a. a. O. S. 511.). Im Hegel'schen System hat dagegen der Begriff der Gemeinde seine volle objective Realität sogar darin, daß das Jenseitige und Künftige als das an sich Seyende

und freieste Arbeit des in allem nur sich selbst erstrebenden Geistes. Sehen wir auf die Anfänge der Gnosis zurük, auf alle jene in den Boden des Heidenthums so tiefhineingewachsenen Wurzeln ihres Ursprungs, so mußte die christliche Religions-Philosophie vor allem die Aufgabe haben, das noch so überwiegende Element des Heidenthums theils sich zu unterwerfen, theils völlig von sich auszuscheiden. Alles Polytheistische und Dualistische, der so vielfach sich

---

und Gegenwärtige betrachtet wird. Am bestimmtesten spricht sich dieser Gegensaz der Schleiermacher'schen Subjectivität und Hegel'schen Objectivität in folgender Stelle der Rosenkranz'schen Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre (Berl. Jahrb. 1831. Dec. S. 946.) aus: „Statt zu erkennen, daß die Hinausverlegung der Vollendung der Idee aus der erscheinenden Welt in ein undurchschauetes und zweifelhaftes Jenseits nur eine Abstraction unseres Bewußtseyns ist, geht Schleiermacher auf dieselbe halb und halb ein, und stellt die Vollendung der Kirche als ein Ideal auf, als ein Seyn, welches sich zwar verwirklichen sollte, was aber die Entwiklung seiner Wirklichkeit nie erreicht, sie vielmehr in eine unabsehbare Weite der Zukunft zu verfolgen hat; wie wünschenswerth es sey, wie sehr Gott und den Menschen darum zu thun sey, ewig bleibt das Daseyn der Kirche ihrem Begriff unangemessen. — Das Vorstellen will die sinnliche, in Raum und Zeit auseinandergefaltete, Färbung nicht missen; das Denken hinstrebend zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit will nichts von dem ansprechenden Schein der Vorstellungen wissen, und verweist sie in das Gebiet der Phantasie und Kunst. Bei der Eschatologie findet sich die Dogmatik am lebhaftesten in diesen Conflict versezt, weil sie wesentliche Bestimmungen des Geistes als noch nicht existirend behandeln soll, und doch als Wissenschaft den Standpunct nicht aufgeben kann, daß alles dem Geist Wesentliche oder Alles, wodurch er eben Geist, immer und darum auch jezt schon existiren müsse."

modificirende Gegensaz zwischen Geist und Materie, zwischen einem höhern und niedern Gott, jene ganze, dem Heidenthum eigene, bildliche Versinnlichung der religiösen und speculativen Ideen mußte sie schon auf den ersten Stadien ihrer Entwiklungs-Bahn so viel möglich hinter sich zurüklassen. Aber auch das Judenthum machte sich immer wieder mit einer Macht geltend, von welcher sie erst auf dem in der neuesten Zeit gewonnenen Standpunct sich völlig losmachen konnte. Ueberhaupt aber mußte die Idee des absoluten Geistes, welcher in alle diese Formen sich nur darum hineinbildet, um in ihnen sein eigenes Wesen zu manifestiren, und durch diese Vermittlung sich selbst in seiner ewigen Wahrheit zu erfassen, in ihrer Freiheit und Reinheit erst zum Bewußtseyn kommen. Wie man aber auch über den neuesten Standpunct der Religions-Philosophie urtheilen mag, gewiß ist doch, daß die durch Jahrtausende fortgehende Arbeit des Geistes nie als eine geschlossene betrachtet werden kann, und wie die christliche Religions-Philosophie sich von Anfang an nur auf der Grundlage des objectiven Christenthums entwikeln konnte, so gibt dieselbe Grundlage, von welcher sie sich nie trennen kann, auch für die Zukunft die beruhigende Bürgschaft, daß sie ihre Aufgabe nie für gelöst, ihr Ziel nie für erreicht halten kann, solange nicht alle Interessen, die sie auf ihren wahren Begriff bringen, und in sich ausgleichen soll, zu ihrem vollen Rechte gekommen sind.

# Register.

## A.

## D.

## E.

---

*) Zur Erläuterung der Anm. S. 331. dient, daß auch Philo, wie er das göttlich vernünftige Princip im Menschen den wahren Menschen nannte, so dagegen auch im göttlichen Logos den göttlichen Menschen (ἄνθρωπον θεοῦ) sieht. S. Dähne Gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I. S. 329.

**) Zu dem S. 25. Bemerkten gehört neben der S. 290 f. angeführten Beweisstelle auch noch folgende: Der Valentinianer Herakleon verstand nach Origenes In Ioh. T. XIII. c. 16. (Opp. Ed. Delarue T. IV. S. 225.) in der Stelle Joh. 4, 21. unter dem Berge den Teufel oder die Welt desselben, ἐπείπερ μέρος ἦν ὁ διαβό-

---

λος ὅλης τῆς ὕλης u. s. w. (s. oben S. 162.), unter Jerusalem τὴν κτίσιν ἢ τὸν κτίστην, ᾧ προσεκύνουν οἱ Ἰουδαῖοι. Ἀλλὰ καὶ δευτέρως, fährt Origenes fort, ὅρος μὲν ἐνόμισεν εἶναι τὴν κτίσιν, ᾗ οἱ ἐθνικοὶ προσεκύνουν· Ἱεροσόλυμα δὲ τὸν κτίστην, ᾧ οἱ Ἰουδαῖοι ἐλάτρευον· ὑμεῖς (ihr Christen) οὖν, φησὶν, οἰονεὶ οἱ πνευματικοὶ οὔτε τῇ κτίσει οὔτε τῷ δημιουργῷ προσκυνήσετε, ἀλλὰ τῷ πατρὶ τῆς ἀληθείας.

## K.



## L.

## M.

## N.

## Q.



*) Ueber die Bezeichnung des Absoluten als des Vollen und somit auch die Materie, oder die Welt, als das Leere, mit sich Erfüllenden auch bei Philo vgl. man nun auch Dähne Gesch. Darst. der jüd. Alex. Rel. Phil. I. S. 186. f. 270. 282.

R.



S.

*) Wie der Verf. der Clem. die Sophia eigentlich zur σύζυγος Gottes macht (Hom. XVI, 12. σοφίᾳ — αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν. vgl. die Charis der Valent. S. 125. 148 f.), so betrachtete auch schon Philo die göttliche Weisheit als Gattin des höchsten Wesens. S. Dähne Gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I. S. 222.

## W.



## Z.

# Drukfehler und Zusäze.

S. Lin.

13 10 von oben lies des statt der
15 5 v. o. l. Plato st. Philo
19 3 v. u. Anm. l. πολυθρυλλ, st. πολυθρηλλ.
85 9 v. o. l. welchen st. welcher
98 17 —— l. Unterscheidung st. Untersuchung
110 2 v. u. l. denn st. den
128 12 v. o. l. diesem st. diesen
— 11 v. u. l. Die st. Der
130 3 v. o. l. Kraft eine st. Kraft, eine
131 4 v. u. l. Horos st. Heros
156 8 —— l. haben st. heben
170 16 v. o. gehört zu der citirten Stelle die Anm.
Vgl. Tertullian Adv. Valent. 29.: Cain et Abel et Seth fontes quodammodo generis humani, in totidem derivant (Valentiniani) argumenta naturae atque essentiae. Choicum, saluti degeneratum, ad Cain redigunt: animale, mediae spei deliberatum, ad Abel componunt, spiritale certae saluti praejudicatum, in Seth recondunt. Sic et animas ipsas duplici proprietate discernunt, bonas et malas: secundum choicum statum ex Cain, et animalem ex Abel, spiritalem ex Seth. Auf analoge Weise sind auch schon nach Philo in den Personen der mosaischen Urgeschichte verschiedene sittlich-religiöse Seelenzustände (τρόποι τῆς ψυχῆς) dargestellt (s. Dähne gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I. S. 342. f.), wir sehen aber hieraus zugleich einen deutlichen Beweis der oben S. 13. f. bes. S. 51. angegebenen Differenz zwischen Philo und den Gnostikern. So verschieden diese psychologischen τρόποι von jenen speculativen oder metaphysischen Principien der Gnostiker sind, so groß ist überhaupt die Verschiedenheit des philonischen und gnostischen Standpuncts, so weit der Gegensaz der beiden Principien, des geistigen und materiellen, sich auf die Sphäre der Menschenwelt bezieht.
184 4 v. u. Anm. l. Diese st. Deser
212 unten u. 213 oben gehört zu den Worten: „ein näh. Verh. vorauszusezen ist,“ noch die Anm.: Auf ein solches Verhältniß zum zoroastrischen Religionssystem scheint mir auch Origenes hinzuweisen, wenn er (Series veteris interpretationis commentariorum in Matthaeum 46) das Characteristische des Systems des Basilides zum Unterschied von der doctrina Marcionis und den traditiones Valentini, durch den Ausdruk longa fabulositas Basilidis bezeichnet. Dieser Ausdruk ist ganz bezeichnend für ein System, welches ganz nach dem

Typus des zoroastrischen den mythisch dargestellten Kampf und Conflict zweier Grundwesen durch alle seine Epochen und Wendungen hindurch in unendlich langer Ausdehnung sich hinziehen läßt.

248 1 v. o. l. sagen, st. sagen:
249 15 —— l. ein, nach st. ein nach
251 17 —— l. omnino st. omnio
256 14 —— videlicet et in isto, st. videlicet, et in isto
258 13 —— l. Erscheinung Christi st. Erscheinung
262 14 —— l. mit ihr die st. mit ihr, die
263 13 —— l. ein st. eine
266 18 —— l. glaubten. st. glaubte.
270 4 v. u. Anm. l. divortio st. divortin
284 l. von unten gehört noch zu Anm. 47.: Wir sehen hieraus zugleich, wie auch das marcionitische System, so wenig es mit dem Naturleben, in welchem auch der Mythus seinen Ursprung nimmt, zu thun haben will, doch immer noch ein gewisses mythisches Element in sich hat. Wie in lezter Beziehung der marcionitische Demiurg selbst nichts anders ist, als eine mythische Personification, so gibt es sogar, wie das erwähnte Verhältniß des Demiurgs zur Materie beweist, dem mythisch Geschlechtlichen in sich Raum. Aber ebenso characteristisch ist dabei, daß alles Mythische dieser Art von Marcion nur in diejenige Region gesezt wird, von welcher er sich überhaupt mit dem ganzen, ihm eigenen, Abscheu vor dem materiellen Naturleben hinwegwendet.
285 18 v. o. l. nur st. nun
287 6 v. u. l. diesen st. diesem
292 1 v. o. l. konnten st. konnte
300 6 —— gehört zu den Worten: „seinem christlichen Bewußtseyn entsprechen konnten." noch die Anm.: Diese Verschiedenheit des marcionitischen Systems von den frühern Systemen deutet auch Origenes treffend an, wenn er in der schon erwähnten Stelle (s. den Zusaz zu S. 212) von dem valentinischen System den Ausdruk traditiones Valentini. von dem marcionitischen dagegen den Ausdruk doctrina Marcionis gebraucht. Die doctrina zum Unterschied von den traditiones ist das selbstständig gedachte, von äußern Auctoritäten unabhängige System. Das eigentliche Princip seines Systems hatte ja Marcion in lezter Beziehung nur in seinem christlichen Selbstbewußtseyn. Ein System dagegen wie das valentinianische hatte schon wegen seiner durchaus mythischen Form auch einen traditionellen Character. Auch sollen sich die in diese Classe gehörenden Gnostiker ausdrüklich auf ältere Auctoritäten für ihr System berufen haben, wie Valentin selbst auf Theodas, einen Vertrauten des Apostels Paulus, Basilides auf Glaukias, einen ἑρμηνεὺς des Apostels Petrus (Clemens von Alex. Strom. VII, 17.). Mit eben diesem Verhältniß Marcions zu den frühern Gnostikern hängt auch die Verwerfung der Allegorie zusammen. Denn die Allegorie ist immer zugleich das Mittel, das Neue und Eigene an das Alte und Ueberlieferte anzuknüpfen und durch

eine schon anerkannte Auctorität zu vermitteln. Daß aber Marcion die Allegorie verwarf, erhellt nicht nur von selbst aus seiner Ansicht vom A. T., sondern wird auch ausdrücklich von Origenes bezeugt: *ὁ Μαρκίων-φάσκων, μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν* (Comment. in Matth. T. XV. 3.).

304 13 v. u. l. heiße st. heißen
337 9 v. u. l. dem st. den
366 8 v. o. l. hinaus st. herein
368 8 —— l. Um st. Und
395 nach den Worten: „zu unterscheiden (H. XVI, 13.).“ die Anm.

Es kann hier noch die Frage entstehen, wie der Verf. der Clem. den Eintritt seines Propheten der Wahrheit in das menschliche Leben sich gedacht habe. Ich habe früher in meiner Abhandlung De Ebionitarum origine S. 16. aus der hier in Betracht kommenden Stelle der Homilien III, 17: *Θεοῦ τοῦ τὰ πάντα πεποιηκότος, τὸ μέγα καὶ ἅγιον τῆς προγνώσεως αὐτοῦ πνεῦμα, εἰ μὴ τῷ ὑπὸ χειρῶν αὐτοῦ κυοφορηθέντι δῴη τις ἐσχηκέναι, πῶς ἔτι ἑτέρῳ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι ὁ ἀπονέμων, οὐ τὰ μέγιςα ἁμαρτανει*; nicht mit Neander (Entw. S. 409) eine übernatürliche, sondern mit Credner (über Essäer und Ebioniten in Winer's Zeitschr. für wissensch. Theol. 2. S. 253) eine natürliche Geburt schließen zu müssen geglaubt, muß nun aber die Richtigkeit der von Schneckenburger in der mir kürzlich zugekommenen Abhandlung über das Evangelium der Aegyptier Bern 1834. S. 7. gemachten Bemerkung anerkennen. Die Annahme einer natürlichen Geburt würde die Unsündlichkeit und Irrthumslosigkeit des Propheten der Wahrheit aufheben, da nach der Ansicht der Clementinen von dem Verhältniß der beiden Geschlechter (Hom. III, 27) kein vom Weibe Geborner rein seyn kann. Die angeführte Stelle scheint mir nun um so weniger einen solchen Schluß zuzulassen, da der Verf. in ihr auch blos volemisch so argumentiren könnte: wenn nach der gewöhnlichen Ansicht der Juden, die Propheten des A. T. (die auch nach Epiphanius die Ebioniten von Josua an verwarfen. Haer. XXX, 28.: *Ἀβραὰμ ὁμολογοῦσι καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακωβ· Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρών, Ἰησοῦν τε τὸν τοῦ Ναυῆ, ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωϋσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα· μετὰ τούτους δὲ οὐκετι ὁμολογοῦσί τινα τῶν προφητῶν, ἀλλὰ καὶ ἀναθεματίζουσι καὶ χλευάζουσι, Δαβὶδ δὲ καὶ Σολομῶνα, ὁμοίως δὲ τοὺς περὶ Ἡσαΐαν καὶ Ἱερεμίαν καὶ Δανιὴλ καὶ Ἰεζεκιήλ· Ἠλίαν τε καὶ Ἐλισσαῖον ἀτεθοῦσιν· οὐ γὰρ συνιθενται, βλασφημοῦντες τὰς αὐτῶν προφητείας· — τοὺς προφήτας λέγουσι συνέσεως εἶναι προφήτας, καὶ οὐκ ἀληθείας.* [über ein ähnliches Verhältniß der Propheten zu Moses auch schon bei Philo s. Dähne gesch. Darst. der jüd. aler. Phil. I. S. 30.] — sie verwarfen also die sämmtlichen Propheten, wie Epiphanius c. 15. ausdrücklich sagt: (*πάντας τοὺς προφήτας βδελύττονται*) den göttlichen Geist gehabt haben sollen, sie, die doch als vom Weibe Geborne *ἐκ μυσαρᾶς*

*σπαγόνος* waren, wer kann dem von Gott geschaffenen Menschen diesen Geist absprechen? Man sollte denken, das natürlichste wäre, dem Verf. der Clem. dieselbe Vorstellung zuzuschreiben, die wir bei den Ebioniten des Epiphanius finden, mit deren Lehren er sonst übereinstimmt. Allein diese Uebereinstimmung hat auch wieder ihre Ausnahmen und die Unterscheidung, die die Ebioniten wenigstens nach Epiphanius (a. a. O. 14. 16. 34.) ganz nach der Weise der Gnostiker zwischen dem natürlich erzeugten Jesus und dem von oben auf ihn herabgekommenen Christus machten, läßt sich bei unserm Schriftsteller nicht voraussezen. Aber auch eine übernatürliche Geburt von der Jungfrau Maria paßt in den Ideenkreis desselben schon deswegen nicht, da ein Schriftsteller, welcher hierin ganz übereinstimmend mit den Ebioniten des Epiphanius den David ganz besonders in die Reihe der Organe der weiblichen Prophetie sezte (s. oben S. 341.) auf die davidische Abkunft nicht viel gehalten haben kann, wie denn auch Hom. XVIII, 11. in Beziehung auf Matth. 11, 27. darüber geklagt wird, daß *ἀντὶ τοῦ θεοῦ τὸν Δαβὶδ πάντες ἔλεγον (πατέρα)*. Mit dieser Annahme scheint mir aber ebenso entschieden, wie mit der Annahme einer natürlichen Geburt die Ansicht vom weiblichen Geschlecht, die oben S. 385. angeführte Stelle zu streiten, nach welcher eine fleischlose Natur nicht gesehen werden kann, und selbst Engel, wenn sie erscheinen, sich in Fleisch wandeln müßen. Eben diese Stelle macht mir daher am wahrscheinlichsten, daß der Verf. was er in ihr von den Engeln sagt, auch von seinem Propheten voraussezte. Er erschien nicht durch Geburt, weder natürliche noch übernatürliche, aber auch nicht doketisch, sondern dadurch, daß das Substanzielle in ihm, der Geist Adams, sich in Fleisch verwandelte. Auch die Ebioniten dachten sich die Erscheinung Jesu als Engelserscheinung (Tert. De carne Christi c. 14. Quomodo videbitur [filius] angelum induisse? — Poterit haec opinio Ebioni convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David, non item et Dei filium constituit Iesum, plane prophetis aliquomodo gloriosiorem, ut ita in illo angelum fuisse edicat) nur dürfen wir die natürliche Geburt, die sie gleichwohl dabei angenommen haben sollen, unserm Verf nicht zuschreiben. Was Credner a a O. gegen die Annahme einer übernatürlichen Geburt bemerkt hat und was demnach auch von der so eben vorgetragenen Ansicht gelten muß, daß dieselbe Art der Erscheinung auch bei Moses und den Patriarchen, in welchen derselbe Geist Adams erschienen seyn sollte, angenommen werden müsse, scheint mir nun kein Gewicht mehr zu haben. Nicht nur kann eine solche Abweichung von der gewöhnlichen jüdischen Ansicht bei der sonstigen großen Differenz nicht auffallen, sondern es scheint mir vielmehr erst dadurch Zusammenhang in die ganze Vorstellung zu kommen. Denn aus welchem Grunde können die Ebioniten, deren Ansicht hierin der Verf. der Clem. ganz getheilt haben muß, alle Propheten von Josua an verwor=

fen haben, wenn sie sie nicht als Organe der weiblichen Prophetie im Gegensaz gegen jene Organe der männlichen Prophetie, welche daher auch nicht ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος waren, betrachteten? Diese leztern wären demnach sämmtlich nicht vom Weibe geborne Propheten gewesen. Diese Ansicht von der Erscheinung Jesu oder des Sohns Gottes kann man zwar allerdings mit Schneckenburger auch doketisch nennen, aber es ist doch nicht der gewöhnliche Doketismus: sie nähert sich, was in Verbindung mit dem Obigen S. 405 f. bemerkenswerth ist, auffallend der Ansicht des Apelles. So erklärt sich nun auch, wie ich glaube, warum der Verf. der Clementinen, so nachdrüklich er die marcionitische Lehre bestreitet, demungeachtet sich nirgends in demselben Umfang und mit demselben Ernste wie Tertullian in eine Widerlegung des marcionitischen Doketismus einläßt. Es muß dieß auffallen, kann aber nur darin seinen Grund haben, daß er den marcionitischen Doketismus nicht unbedingt mißbilligte, sondern ihm wenigstens in der Verwerfung einer menschlichen Geburt beistimmte, aber eben dieß hielt ihn wohl auch ab, seine eigentliche Vorstellung über diesen Gegenstand überhaupt (über welchen übrigens auch die Ebioniten, wenn anders nicht erst Epiphanius die Sache verwirrt hat, nicht sehr einig gewesen seyn müssen) näher darzulegen. Ist der hier gemachte Versuch, diesen dunkeln Punct etwas mehr aufzuhellen, nicht mißlungen, so dient die neue Form des Doketismus, mit welcher er uns bekannt macht, zugleich dazu, unsere Darstellung der verschiedenen Formen der Gnosis durch ein neues Moment zu vervollständigen, und wir sehen hieraus, wie selbst das pseudoclementinische System den durch alle Formen der Gnosis sich hindurchziehenden Doketismus nicht ganz von sich zurükweisen konnte.

428 10 von unten l. erfahren, st. erfahren haben,
443 6 v. o. l. σύστασιν st. σύστατιν
466 12 —— l. hypost st. hystost
479 7. 8. v. u. l. Leb. Zeug. st. leb. zeug.
501 15 v. o. l. chische st. sische
510 17 —— l. Werke st. Worte
515 2 v. u. l. δρᾶμα st. δράμα
552 6 v. u. Anm. l. Gentleman st. Gentlemen
639 5 v. o. l. verwerfliche st. verwerflichen
669 3 —— l. welchen st. welchem
671 1 v. u. Anm. l. würde." st. würde.
672 10 v. u. l. es st. er

# Das Leben Jesu.

**Kritisch bearbeitet**

**von**

## Dr. D. F. Strauss.

**2 Bände.**

**Ir Band. 1835. gr. 8.**

Dieses Werk, dessen erster Theil so eben erschienen ist, welchem der zweite ungesäumt nachfolgen wird, ist der erste, im Grossen durchgeführte Versuch, vom Standpunct der mythischen Ansicht aus, die verschiedenen Bestandtheile der evangelischen Geschichte kritisch zu sondern und auf ihre ersten Anfänge zurückzuführen. Die geistreiche und anziehende Darstellung, der Scharfsinn und die Gelehrsamkeit in der ganzen Untersuchung, die Kühnheit und Strenge einer auf ihre Principien eben so sicher als auf ihre Resultate vertrauenden Consequenz, machen dieses Werk zu einer Erscheinung, die das Interesse des Publikums in hohem Grade ansprechen wird.







stamped below.
The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.
*Non-receipt of overdue notices does **not** exempt the borrower from overdue fines.*
Harvard College Widener Library
Cambridge, MA 02138 617-495-2413
WIDENER
WIDENER
MAR 1 1 2004
FEB 1 0 2004
CANCELLED
BOOK DUE
WIDENER
WIDENER
SEP 2 0 2005
SEP 1 0 2005
CANCELLED
BOOK DUE
Please handle with care.
Thank you for helping to preserve library collections at Harvard.

